

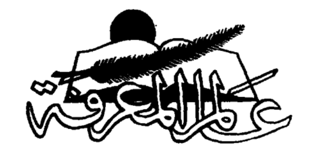
١٨٦

القوى الدينية في إسرائيل
بين تكفير الدولة ولعبة السياسة

تأليف: د. رشاد عبدالله الشامي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

اهداءات ٢٠٠١
أ.صلاح راتب
القاهرة



١٨٦

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

القوى الدينية في إسرائيل
بين تكفير الدولة ولعبة السياسة

تأليف: د. رشاد عبدالله الشامي

ذو الحجة ١٤١٤ هـ - يونيو / حزيران ١٩٩٤ م

المراسلات:

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

فاكس: ٤٨٧٣٦٩٤ ، ص.ب: ٢٣٩٩٦ - الصفاة - الكويت 13100

القوى الدينية في إسرائيل

بين تكفير الدولة ولعبة السياسة

المحتويات

رقم
الصفحة

رقم
الصفحة

مقدمة

تحددت العلاقة بين الصهيونية والدين اليهودي منذ بداية الحركة الصهيونية على أساس أن حيز السياسة كان هو المسيطر والموجه مستقلا عن الدين بصورة حاسمة مادام زعماء الصهيونية العلمانيون، كانوا هم الطليعة المحققة لحلم الصهيونية في الدولة.

و على الرغم من أن الصهيونيين تنبهوا إلى أهمية عنصر الدين اليهودي في حركتهم رغم علمانيتها، لكي يضفوا عليها طابعا يهوديا لجذب المهاجرين ولاستقطاب اليهود غير العلمانيين، فإن العنصر الديني، بشكل عام، قبل بتضييق نفوذه وتقليص دائرته نحو الدائرة العائلية أو الخاصة، بحيث إنه لم يعد يبدو ملهما لتنظيم المجتمع الإسرائيلي، بعد قيام الدولة، إلا بصورة غير مباشرة، وكثمالة متبقية من الماضي، في الإطار الذي سمحت به الدولة ومؤسساتها.

وقد جاهدت القوى الدينية في إسرائيل، لاحتواء نفور الجماهير من رجال الدين وعقائدهم، تحت ضغط الانجذاب نحو العلمانية، واجتهدت في تكييف مقولاتها وفقا لقيم المجتمع «الحديثة»، وبحثت عن هذه القيم، وأظهرت مدى التقارب بينها وبين القيم الدينية.

وقد انقلب هذا المسعى نحو التكيف بأسره، اعتبارا من حرب ١٩٦٧، وبدأ خطاب ديني جديد يعزو هذا الانتصار إلى «المعجزة الإلهية» التي ساندت «شعب الله المختار».

وهكـذا، فإن لغـة الخطـاب الـديني لم تعـد تهدف إلى التكيف مع القيم العلمانية، بل إلى إعطاء تنظيم المجتمع أسـاسا قدسيا، يهدف إلى تغيير مجمل القيم داخل المجتمع الإسرائيلي، وفقـا للشريعـة اليهوديـة، وبما يتعـارض مع الخطـاب الغـالب في «الديـن الرسمي» (المؤسسي) ويخرج عليـه ويسـارع إلى تجريمه وتكفيره في بعض الأحيان.

وقد كـانت بعض هـذه القوى الـدينية في إسرائيل، وخـاصة «الحريـدية» المعارضـة للصهيونيـة، لا تهدف إلا إلى تكوين جماعـات مؤمنين حقيقيين عن طريق «التهويد من أسفل» و«التوبة» (العودة للتقيد بأحكام الشريعة اليهودية أو «التشوفا») من خـلال مقاطعة «العادات الـدنيوية» وممارسة حيـاتها اليومية واتباع أحكام «الشريعة اليهودية» وأوامر الرب (المِتْسفوت).

وفي عام ١٩٧٧، على سبيل المثال، لم تسمح انتخابات الكنيست، وللمرة الأولى في تاريخ دولة إسرائيل، لحزب «العمـل الإسرائيلي» بتشكيل الحكومة، وأصبح مناحم بيجن زعيم حـزب «الليكود» اليميني المتطرف رئيسـا للوزراء. وفي هذه المناسبة، استطـاعت الحركات «الصهيونية الدينيـة القومية» الممثلة في حـركة «جـوش إيمونيم» أن تحقق اختراقـا غير مسبوق، وبصفـة خاصـة، في عمليـة إنشاء المستـوطنـات اليهوديـة في الأراضي المحتلـة تحت شعار «العهـد والميثاق بين الرب و«الشعب المختار».

وقد سـاعد على شيـوع هذا المنـاخ تلك الضربة التي تلقتهـا إسرائيل إبان حرب أكتوبر ١٩٧٣، والتي حدثت في أعقابها ظاهرة تمثل شاهدا على تساؤل العـديـد من الإسرائيليين حـول دلالة وحـدود هـويتهم اليهـوديـة، ووضعت الصهيونية الاشتراكيـة، في موضع المقاضاة والاتهام، ومهـدت الطريق لانهيار «الطوباويات التقدمية» وانتهاء دور «الصهيونية».

ويمكن القول بأن القوى الدينية في إسرائيل تمثل مروحة واسعة من الاتجاهات تتراوح بين تأييد الصهيونية العلمانية فيما عرف بـ«الصهيونية الدينية» وبين «معاداة الصهيونية» («أحزاب الأجودات وعمال الأجودات» و«ديجل هتوراه» و«شاس»)، وبين السلفية المغالية في التشدد وتكفير الدولة والانعزالية (الحريديم)، إلا أنها تشترك جميعا في طرح تعريف اليهودية لتكون مجرد انتماء أو لمجرد الانتماء. إن المعيار لدى هذه القوى سواء حزبية أو غير حزبية، هو التقيد الصارم بالعبادات والتأكيد على الالتزام «بالشريعة اليهودية» (الهالاخاه)، والتعبير عن الإيمان وسيادة الطقوس والتقيد بأحكام المذهب الديني الذي يتمسك به زعماؤها الروحانيون فيما يتصل بقضايا الحياة.

وقد ازداد عدد وأهمية ووزن هذه القوى الدينية زيادة مطردة منذ ذلك الحين، حيث إنها لم تولد في السبعينيات، لكن بروزها وصعودها على المسرح السياسي يعود إلى هذه الحقبة. وكان لنجاح «الحريديم» بخاصة في دخول لعبة السياسة، دلالة اجتماعية سياسية، أتاحت لشرائح كانت حتى ذلك الحين على هامش الحياة السياسية، أن تشارك فيها، حتى لو حاولت تشغيل قواعدها لمصلحتها هي وحدها.

وقد كان رصد هذه القوى الدينية في إسرائيل، ومراقبة المد الظاهر في تنامي قوتها داخل إطار الحلبة الاجتماعية والشرائح الشعبية من ناحية، وعلى القرار السياسي من ناحية أخرى، هو محاولة لفهم ماتعنيه هذه الظاهرة الساعية «للتوراتكراسية» (حكم التوراة) بالنسبة للواقع الإسرائيلي الذي شهد هذا الانبعاث الديني، الذي واكب تاريخيا، الانبعاث نفسه لقوى دينية مماثلة في كل من العالمين الإسلامي والمسيحي، على حد السواء، اعتبارا من الحقبةالتاريخية نفسها.

إن أحد المرتكـزات الرئيسية التي توصـل إليها الرصد والبحث هـو أن هذه القوى الـدينية اليهـودية بـدخولها إلى لعبـة السياسـة وسعيها للترسيخ الـديني وتأكيـده «من أسفل» في المجتمع الإسرائيلي، بعثت حياة جـديدة في النمـوذج الطـائفي اليهـودي الذي كـان شـائعـا بين يهود شرق أوروبا وغـربها (الجيتـو) مقوضـة لأحد الأسس الـرئيسية للمجتمعـات الحديثة، وهـو الديمقـراطية، بـاعتبارهـا نتـاجـا لعصر التنويـر اليهـودي الذي دعـا إلى انعتـاق العقل من الإيمان، ونهاية الطـاعة والتقيـد بالشريعة الخاصـة «بالشعب المختـار». وهذا النمـوذج «الجيتوي» يحظى بـالتمجيـد من غـالبية مـريـدي معـاودة التهويـد الأرثودكسية في إسرائيل.

والحقيقـة القائمـة الآن في إسرائيل، هي أن الأحـزاب الـدينية (مع تبـادل الأدوار فيما بين الصهيونية الدينية وبين القوى الـدينية المعارضة للصهيونية من «الحريـديـم» والممثلـة الآن في الإطـار السيـاسي في حـزب «شـاس» شريك الائتلاف الحكومي) قد أصبحت جـزءا عضويا من السلطة العلمانية، دون أن يحمل هذا أي مغـزى ديني، لأن المبدأ التنظيمي للسلطة يهمـه، في الأساس، وبغض النظر عن القوة الدينية التي يتحالف معها، هو أن يحافظ على الشكل أولا، ثم على الائتـلاف ثانيـا، وليس المحافظـة على الشرائع، لأنه في النهـاية جزء من منظـومة الحضارة الغـربية العلمانيـة، ولا يمثل شعب التوراة. ولكن الأحزاب والقـوى الدينية سواء منهـا المشاركة في الائتـلاف الحكومي، أو تلك التي تقف في المعـارضـة، أو التي تمارس نفـوذهـا في الشـارع بين الجماهير، لا تتـورع عن استغـلال قـوتها لتثبت وجـودهـا وقـدرتها على التأثير على الـواقع السيـاسي، وعلى القـرار السياسي، على الـرغم من أن كل قـوة دينيـة تعتبر أن تفسيرها للشريعـة اليهوديـة ـ والذي قـد يختلف مع تفسيرات القوى الـدينية

الأخرى ــ هو المطلق الوحيـد، الذي لا ينبغي لأحد أن يجرؤ على منـاقشته أو الاعتراض عليه أو محاجاته.

وهذه الـدراسة التي نقدمهـا للقارىء العـربي، في هذه الظروف التـاريخية الحسـاسة، مليئـة بـالكثير من التفـاصيل عن تاريـخ وجذور نشأة الأحـزاب والقوى الـدينية في إسرائيل، والعقائد التي تـؤمن بها، والإيديولـوجيات التي تتبناها، والصراعات التي تدور بينها وبين القوى العلمانية في الدولة، وكذلك حروب الحاخامات التي تصل إلى حد التشهير وتكفير كل منهم للآخر.

وكل هذه التفـاصيل تقودنـا في النهاية إلى طـرح العديـد من التساؤلات، حول مغزى المد الـديني المتصاعد في إسرائيل، ودور القوى الدينيـة حاليا وفي المستقبل بالنسبة للعديد من القضايـا الإشكالية ذات الطابع الديني في الواقع الإسرائيلي: هل سيؤدي تنامي نفوذ القوى الـدينية إلى خلق «دولة يهودية» بدلا من «دولة اليهود»؟، وهل يمكن أن يحكم الحاخامات إسرائيل في المستقبل؟، وما هي المحاذير التي يمكن أن تقف في سبيل تحقيق مثل هـذا الوضع بالنسبة لـدولـة مثل إسرائيل لها خصوصيـات عـديـدة فيما يتصل بطبيعة تكـوينهـا، وعلاقتها بالقـوى الديمقراطيـــة في الغرب وأمريكـــا؟. بالإضـافة إلى العديد من الأطـروحـات التي تلقي الضـــوء على جوانـب يمكـــن القـول إنها غير معروفة للقارىء العربي، الذي يعنيه، بـلا شك، معرفة الكثير عن خفايا هذا الواقع الإسرائيلي.

وقد كانت خطة البحث ترى ضرورة التعرض للمـؤسسات الدينية الرسمية وللتيار الأصـولي اليهودي المتطـرف المتمثل في حركة «جـوش إيمونيم» وحـركة «كاخ» الكـاهانية، ولكن لأسباب تتعلق بتضخم حجم البحث وجـد أنه من الأفضل أن يصدر في جزء ثان مكمل لهذه الدراسة.

وختاما أرجو أن تكون هذه الدراسة إسهاما علميا حقيقيا يكشف النقاب بموضوعية عن ذلك الجانب المعتم من الواقع الإسرائيلي .

والله الموفق

دكتور رشاد عبدالله الشامي

مصر الجديدة - أغسطس ١٩٩٣



الباب الأول

إشكالية العلاقة بين الصهيونية واليهودية في إسرائيل

الفصل الأول

إشكالية العلاقة بين الصهيونية واليهودية

يرى المفكر الإسرائيلي إمنون روبنشتاين[١] «أن هناك عاملين غذيا الصحوة القومية اليهودية في نهاية القرن التاسع عشر، وهما: الانجذاب نحو صهيون، ورفض الانصهار. وقد كان العامل الأول الذي جذب اليهود إلى فلسطين هو نبوءة عودة صهيون التي تحيا في الوعي المشترك للمحافظين على الوصايا، وفي كتب الصلوات، وفي احتفالات عيد الفصح، وفي الحزن على خراب الهيكل، بكل روح اليهودية الدينية التقليدية. ولكن هذه الأشواق لم تتزايد خاصة في نهاية القرن التاسع عشر، بل على العكس من ذلك، لأن أجزاء كبيرة من الشعب اليهودي استجابت لتحدي العصر الحديث وعزلت نفسها عن التقاليد اليهودية، أو وجدت أنها تفتقر إلى المغزى القومي. وقد ظهرت الصهيونية كحركة علمانية أساسا، بسبب العامل الثاني وهو: رفض الانصهار، الذي حدث ردا على أن الانعتاق لم تكن فيه الإجابة الشافية لليهود، ولأن الأوروبيين من أبناء دين موسى، لم يحصلوا على الحقوق المتساوية في المجتمع الذي أصبحت (معاداة السامية)* فيه بمثابة أساس ديني وثقافي وفولكلوري»[٢].

«وبمعزل عن مناقشة الخلفيات التي قادت اليهود في تلك الفترة إلى الحكم بشكل متطرف على فشل حركة التنوير اليهودية (الهسكالاه)**، ثم فشل

* معاداة السامية: اصطلاح يستخدم عادة للدلالة على «معاداة اليهود» وحسب.

** الهسكالاه: كلمة عبرية تعني «التنوير»، وتطلق على الحركة الثقافية الاجتماعية اليهودية التي ظهرت خلال القرن الثامن عشر على يد موسى مندلسون متأثرة بعصر التنوير الأوروبي، وهي تميز بداية التاريخ الحديث لليهود في أوروبا. كانت تسعى لتقريب اليهود من ثقافة الشعوب الأخرى وإخراجهم من انغلاقهم على ذاتهم. لاقت معارضة شديدة من اليهود المتشددين دينيا لدى انتقالها من غرب إلى شرق أوروبا.

الانصهـار في الشعـوب الأوروبية، نستطيع القـول بأن واقع اليهـود التـاريخي أثبت، ومازال يثبت ـــ وخاصة في غـرب أوروبا وأمـريكا ـ أن انعتـاق اليهود وانصهـارهـم قد تم بسرعـة ونجاح مـذهلين، إلا أن الصهاينـة لم يتقبلوا هـذا النجاح التـاريخي النسبي، لأنهم كانـوا منشغلين بترقب نجاحهم في مخططهم للعودة إلى (أرض الميعاد) والخلاص الأبدي»[٣].

ومايعنينا هنا، في المقام الأول، هو أن نشير إلى أن المنصهرين كانوا بعيدين عن عالم التقـاليد اليهودية، وكـانت الصورة المثلى أمامهم هي أن يكونـوا شعبا على غرار الشعوب التي انصهروا فيها.

ويقـول المفكر الصهيـوني جـرشـوم شوكن في معـرض تحليلـه لمدى تحقيق الصهيونية لأهدافها حول هذه المسألة:

«لقد كـان اليهود في نهاية القـرن التاسع عشر مختلفين عن اليهـود في سائر الأجيال السابقة. وقد مر كل اليهود الذين استهوتهم الفكرة الصهيونية بمرحلة الانعتاق. أو كـانوا على الأقل في ذروة هذه المرحلـة. وكان كل الـزعماء اليهود الذين نادوا بالفكرة الصهيونية وكرسوا أنفسهم لتحقيقها، أشخاصا تخلصوا - وابتعـدت غالبيتهم تمامـا - عن الإطـارات التقليديـة لحياة اليهـود قبل عصر الانعتاق ويمكن أن نقول بالنسبة لكثيرين منهم - خاصة المهمين من بينهم - أنهم انصهروا بين الشعوب. ولم تكـن الفكرة الصهيونية عند أي منهـم مرتبطة بتطلعات للعـودة إلى صور الحيـاة التقليدية لليهـودية، ولم يجيبـوا عن المشكلة اليهـودية وفقـا لأنماط السلوك اليهـوديـة التقليديـة، بل وفقا لأنماط السلـوك المعاصرة الخاصة بالشعوب التي عاشوا بينها»ط[٤].

وهكذا، فـإن العصر الحديث خلق منطقة خـالية في السور الـذي تم فتح ثغرة كبيرة فيه، واستطاع اليهود أن يخرجوا من خلالها، وأن يزيحوا عن كاهلهم مجمل الشرائع الدينية (٦١٣ شريعة).

و«قد انقسم الجمهور اليهودي خلال فترة قصيرة بين أولئك الذين يحرصون على الشرائع، وأولئك الذين لا يحرصـون عليها. ولم تستطع فكـرة (العهد بين الله وشعبه المختار) أن تظل راسخة بين أولئك الـذين تبخر الأساس الديني في يهوديتهم، وتـراجعت سلسلـة المفـاهيـم التي خلقهـا (الجيتـو اليهـودي) في مواجهـة العالم غير اليهـودي، حينما اتضح أن أبواب هـذا العالم مفتـوحة على مصاريعها أمـام الجماهير المتدفقة إلى أسوار العلمانية والتحـديث. وهكذا جاء مؤسسو الصهيونية، من بين صفـوف اليهودية العلمانية المنصهرة، التي سعت إلى طرح حل علماني - دولة يهودية - لتلك الطائفة الجديدة»[٥].

ومن هـذه النـاحيـة، فإن هرتسل يعتبر نمـوذجـا لجيل كـامل من اليهـود المنصهرين الـذين شقوا طريقهم إلى الصهيـونية. وقد كانت «معـاداة اليهود» بالنسبة لهرتسل، كما كانت لدى بنسكر ونـورداو هي بمثابة الدافع، ولكنها ما أن مـارست فعلهـا حتى حـدثت صحوة فخـر «بـالإرث اليهـودي»، لم تكن أسسها ومبادئها متدفقة بما فيه الكفاية لدى هؤلاء الزعماء.

ومن هنا نبع الحل الذي اقترحه هـرتسل بشأن الشعب الجديد الذي سوف يتشكل في دولة اليهود. إن اليهود الجدد سوف يخلقون مجتمعا مثاليا متميزا عن طريق التسامح والعدل الاجتماعي، ولن ينسـوا «توجهات العالم». إنهم سوف يكتسبون العادات الـدولية نفسها التي تتيح إقامة «فنـادق إنجليزية في مصر، وعلى رؤوس الجبال في سـويسرا، ومقاه فيينائيـة في جنوب أفريقيـا، ومسارح فرنسيـة في روسيا، وأوبرات ألمانيـة في أمريكـا، والبيرة البافاريـة المشهورة بأنها أفضل الأنواع في العالم في باريس.

ويوضح هـرتسل ماكتبه بقولـه : «لدى خروجنا من مصر مـرة أخرى، لن

ننسى خلفنا قدر اللحم»*. إن اليهود سيكونون أوروبيين. إن اليهود سوف يهجرون التجارة التافهة، وهي المهنة التي أثار العمل فيها غضب المعادين للسامية. إن هرتسل لم يثر ضد نماذج المعادين للسامية، لأن تجربة الحضارة الأوروبية المتطورة والمعاصرة، من خلال المتاجر الضخمة، قد أثبتت أنه يمكن الحيلولة دون قيام التجارة التافهة المكروهة في دولة اليهود: إن دولة اليهود سوف تخلص أوروبا من مشكلة اليهود فيها، وسوف تخلص اليهود من مشكلتهم.. إن دولة اليهود سوف تصبح بمثابة سويسرا صغيرة في قلب الشرق الأوسط. والصفة المتميزة الرئيسية فيها سوف تكون سكانها، لأنها سوف تكون «دولة اليهود»[٦].

وقد كانت «الأرض القديمة الجديدة» الخاصة بهرتسل، عبارة عن دولة ليست ملامحها اليهودية واضحة. وقد عبرت هذه اليوتوبيا العاطفية والرومانسية تعبيرا أدبيا عن رغبة اليهودي الجديد، في أن يرفع عن كاهله عبء ماضيه وأن يشق طريقا جديدا إلى أسرة الشعوب.

«ومن هنا نستطيع أن نفهم ذلك التأكيد الكبير الذي وضعه آباء الصهيونية على مصطلح «الطبيعية» normalization .. فإذا لم يكن هناك أمل في أن يكون اليهودي كأي إنسان في المجتمع الذي يعيش فيه، فإن عليه أولا (أن يكون مثل سائر الشعوب). ومن هنا أيضا التأكيد على قانون الشعوب، وعلى ضرورة أن تكون (العودة إلى صهيون) معترفا بها من هذه الشعوب. وهكذا فإن الباعث الصهيوني الأول قبل أن تضاف إليه دوافع أخرى، كان بالفعل ردا عمليا على رغبة (الانصهار في الشعوب)، التي أجهضت»[٧].

---

* قدر اللحم: تعبير توراتي يدل على تحسر بني إسرائيل على أيام الرخاء التي نعموا بها خلال إقامتهم في مصر، وقبل خروجهم منها على يد موسى: «وقال لهما بنو إسرائيل ليتنا متنا بيد الرب في أرض مصر إذ كنا جالسين عند قدور اللحم نأكل خبزا حتى الشبع» (الخروج ١٦ : ٢).

وقد كانت هـذه النتائج التي توصل إليها هـرتسل ورفاقه تنطلق من تحليل ظـروف الـواقع اليهـودي في غرب أوروبـا، وهـو مـا طـرحه في «الصهيـونيـة الهرتسلية»، التـي عرفت فيها بعـد «بالصهيونيـة السياسيـة»، كحل لما يسمى «بـالمشكلة اليهـودية» في العـالم. وقد كـانت هـذه النتائج لا تتفق مع الـواقع اليهودي في شرق أوروبا، الذي كـان مختلفا، إلى حد كبير عن واقع يهود غرب أوروبا، مما حدا بالمفكرين الصهاينة في شرق أوروبا لمهاجمة هرتسل ونقد ما ورد في كتابيه «دولـة اليهود» و«الأرض القديمة الجديدة». وقـد وصل الأمر إلى حد الصـدام بين هرتسل من نـاحية، وآحـد هعــام المفكر الصهيــوني الشـــرق أوروبي الذي هاجم صهيونية هرتسل بعنف، من ناحية أخرى، مما كشف عن الفـروق الجوهـرية في القضـايـا الصهيـونيـة، بين صهيونيـة الغـرب الأوروبي وصهيونية الشرق الأوروبي، وهي الفروق التي أفرزت، فيما بعد، منابع القومية اليهودية الحديثة(٨).

«لقد هجر معظم اليهـود ممن خرجوا من أسوار الجيتو في الغـرب، التقاليد اليهوديـة التي صادفـت العالم اليهـودي بين جدران (الجيتو)، وسعـوا لترسيخ جـذورهم في بيئتهـم: عن طـريق الانصهـار، وعن طــريق إقـامـة معــابـد إصلاحية، وعن طريق الزواج المختلط وتغيير الدين»(٩).

ولذلك لم يكن لعـدد كبير من مؤسسي الصهيونية، أي اهتمام بـاليهودية، بل إنهم أظهروا عداء ملحوظا لأفكارها ولممارساتها. ومن أمثلة ذلك أن تيودور هرتسل (١٨٦٠ - ١٩٠٤م)، مؤسس الصهيونية السياسية عندما زار القدس انتهك العديـد من الشعائر الدينية اليهـودية، ليؤكـد تميز نظرته الـلادينية عن العقيدة الـدينية. وكان ماكس نـورداو (١٨٤٩ - ١٩٢٣م)، الكاتب الألماني والزعيم الصهيـوني وصديق هـرتسل المقرب، ملحـدا يجهر بـالإلحاد، كما كان مؤمنـا بأن التوراة «تعتبر كعمل أدبي أقل من أعمال هوميروس والكـلاسيكيات

الأوروبية»، وبأنها (طفولية كفلسفة، ومقززة كنظام أخلاقي)، بل إنه وصل إلى حد القول، بأنه سيأتي يوم يأخذ فيه كتاب هرتسل - دولة اليهود - وضعا مساويا لوضع الكتاب المقدس، حتى لدى خصوم المؤلف من المتدينين»[١٠]، و«حينما سئل عن مستقبل السبت وعن رأيه باستبداله بيوم الأحد، على عادة الشعوب الأوروبية، لم يرفض هذا الاحتمال»[١١].

ويقول المفكر اليهودي جي نوبيرجر، الذي أمضى حياته في مكافحة الصهيونية: «كانت الصهيونية منذ بداية عهدها نتيجة للاسامية ومنسجمة معها، ذلك أن لهما هدفا مشتركا هو جمع يهود العالم في الدولة الصهيونية، أي استئصالهم من المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها مئات الأعوام ولربما ألوفها. وهكذا حل محل ولاء اليهودي لربه، ولاؤه للدولة الصهيونية. أما الإيمان بالتوراة وأداء الالتزامات والواجبات الدينية فهو في نظر الصهيونيين مسألة شخصية وليس واجبا مقدسا على كل يهودي، أو على الشعب اليهودي كمجموع»[١٢].

أما في شرق أوروبا فقد تم اقتحام «حدود الاستيطان اليهودي»*، عن طريق عدد آخذ في الازدياد من الشبان اليهود ممن تمردوا على عالمهم القديم ورفعوا راية التمرد ضد المؤسسة الحاخامية. ولكن الاقتحام لم يكتمل، نظرا لأنه لم تكن هناك بالفعل - على الرغم من اتجاهات التشبه بالروس - أية استعدادات لاستيعاب اليهود المتنورين والأحرار. ولذلك، وبلا خيار تقريبا، توجه جزء من جهد وإمكانات هؤلاء الشباب الديناميكيين إلى الحركات الثورية صاحبة البشرى الاشتراكية والعالمية.

وعلى غرار هرتسل وأصدقائه، تأثر أيضا يهود شرق أوروبا من رفض العالم

* حدود الاستيطان اليهودي: اصطلاح يطلق على المناطق التي كان يقيم فيها اليهود في روسيا، وتسمى بالعبرية «تحوم هموشاف».

غير اليهودي فتح أبوابه أمامهم. ولكن الرفض كان في شرق أوروبا مزدوجا: رفض حكم القيصر - على غرار ماحدث في رومانيا - منح اليهود المساواة في الحقوق على غرار ذلك الذي حظي به إخوانهم في الغرب، ورفض قطاعات ليست قليلة في الحركة الثورية النظر إلى اليهود كشركاء متساوين وإخوة في النضال. وقد صاحب هذا الرفض - بخلاف ماحدث في الغرب - اضطرابات ومذابح، وصلت بعد مقتل القيصر الكسندر الثاني(١٨٨١)، إلى أبعاد هزت الطبقة المثقفة اليهودية من الأعماق، ودفعتها إلى الحركة الصهيونية.

وبالإضافة إلى ما سبق، فقد كان هناك فارق أساسي آخر بين الشرق والغرب: فبالنسبة لليهود في رومانيا وروسيا وبولندا - الاحتياطي اليهودي الكبير الذي سوف تستقي منه الحركة الصهيونية عنفوانها وقوتها فيما بعد - لم يكن المعبد عبارة عن ذكرى طفولة كئيبة، بل واقعا تصارعوا معه ولم يقدروا عليه. لقد كانت الثقافة اليهودية معروفة بالنسبة لهم، بكل أبعادها، وتعبيراتها وصلواتها، ولم تكن اللغة العبرية لغة غريبة على آذانهم، وكانت اليديش* هي لغة غالبيتهم. وكانت فلسطين بالنسبة لهم هي مراد كل أولئك الذين لم ينسوا أو لم يشاءوا أن ينسوا، ماتلقوه من دراسة في فترة طفولتهم (جيرسا ديينكوتا).

لهذه الأسباب فإن الفروق كانت كبيرة بين يهود الشرق ويهود الغرب في القضايا الأساسية للصهيونية. فبالنسبة للصهيوني في شرق أوروبا، كانت مشكلة ماهية اليهودية قضية تحظى باهتمام خاص. لقد حدث في الشرق

---

* اليديش: لهجة أو رطانة ألمانية جنوبية كان يستخدمها يهود شرق أوروبا. وهي خليط من المفردات الألمانية (٨٥٪) والمفردات السلافية والعبرية (١٥٪) وتكتب بحروف عبرية. كانت لغة المثقفين اليهود في القرن التاسع عشر. أسهم الاندماج اليهودي في دول غرب أوروبا في القضاء عليها هناك، ولكنها مازالت مستخدمة بين يهود شرق أوروبا واليهود المتشددين دينيا من طائفة الحسيدية في أمريكا وفي بعض أحيائهم في القدس.

بدايــة ترسيخ الجـــذور في العالـم غير اليهودي، وكانت ملموسة فيها كذلـك - وعلى الأخـص بين طبـقة المتنـورين (المسكيليم)* - تـلـك الرغـبة الهائـلة لأن يكونـوا شعبـا بالمعنـى المزدوج للكلمـة، وأن يتخلصـوا مـن الإذلال عـن طريـق التحـول إلى «شعـب كسائـر الشعـوب». إن جـابـوتنسكي Jabotinsky ، وكـلاتسكين Klatzkin ، وبـرديتشفيسكي Berdichevski وبرينـر Brenner وبنسكـر Leo Pinsker كانوا جميعـا من يهود شـرق أوروبـا، وقد عبرت أقوالهم تعبيرا قويا عن هذه الرغبـة. وفي مقـابلهم، أفرز يهود غـرب أوروبا أشخـاصا أمثـال مارتن بـوبر Martin Buber ويهودا مـاجنس Judah Magnes ، اللذين وضعـا في مقدمة اهتماماتهما الجانب القيمي والثقافي للقومية اليهودية. وعلى الرغم من ذلك فقد كـان هناك فـارق مـوضعي بين المجمـوعتين اليهوديتين، على الأقـل بالنسبـة للغالبية العظمى من اليهود.

والحقيقـة هي أن صهيونيـة شرق أوروبا لم تكن ذات تـوجه واحـد، حيث نشبت داخلها خـلافات حـول معظم القضايـا. وكانت التـوترات الـداخلية والانشقاقات و الاختلافات الإيديولـوجية سمة مميزة دائما للتاريخ الصهيوني. لقد جاء من شرق أوروبا رجال «اليسـار الصهيوني»، وكان من بينهم من نظر إلى الصهيونية باعتبـارها الطريق اليهودي نحو الثورة العـالمية. ومن هناك جاء أيضا رجال «الصهيونيـة العملية»، مؤسسو الاستيطان وبناة الـدولة، وكذلك أيضا رجـال «المركز الروحي» من مـدرسة آحد هعام، وجـاءت أيضا من شرق أوروبا «الصهيونية الدينية»، وكـذلك التيار العلماني المعروف، الذي كفر بكل ما هو مقدس لدى المؤمنين بالـدين اليهودي. لقد انقسم صهيونيو الشرق بين: الإقليميين الذين كانـوا يرون أن حل ضائقة اليهـود في أي مكان متاح، هي

* المسكيليم: أتباع حركة التنوير اليهودي «الهسكالاه»، وتعني «المثقفون ـ المتنورون».

القضيـة العاجلـة عـن قضية «العـودة إلى صهيـون»، وبين أولئك الـذين قدسوا اسم «فلسطين» (إيرتس يسرائيل) قولا وعملا، وكان من بين صفوفهم أنصار هـرتسل ومواصلـو طريقـه، من ناحيـة ونقاده وأعـداؤه العنيفون، من ناحية أخرى.

وبالفعل، فإنه وفقا لهذا المفهوم فإن التقسيم على أساس الشرق والغرب لا يعكس بشكل صحيح المناقشة التي دارت بين الصهيونيين على اعتبار أن هناك جنـاحـا يرى أن الصهيـونيـة هي الحل لمشكلـة اليهـوديـة، وجناحـا آخـر في مـواجهته ينـادي بها على اعتبـار أنها حل لضـائقـة اليهود، وأن الفـارق بينهما يكمن في اختلاف القضية.

لقد انـدفع يهود الشرق مباشرة من التقاليـد اليهودية المنغلقة إلى عـالم الثورة من ناحيـة، وإلى الصهيونية من ناحيـة أخرى. ولذلك فإن الصهيونيـة، كان من شأنها منذ البداية أن تملأ الفراغ الـذي نشأ نتيجة التمرد على التقاليد، من ناحية، ونتيجة خيبة الأمل من الثورة الاشتراكيـة، من ناحية أخرى. وقد كان الصدام مع المؤسسة الحاخـامية ومع التقاليد اليهودية في شرق أوروبـا متناقضا تمامـا مع ذلك الهدوء الذي ميـز اليهـود المنصهرين في فـرنسا وانجلترا وألمانيـا والنمسا وهنغـاريا. وبـالفعل، فإن الصدام مـع هذه المؤسسة لم يـؤد فقط إلى نشأة أدب «الهسكالاه» وإلى ظهور الثوريين اليهـود، الذين ضحوا بحياتهم في سبيل عـالم الغد الوهمي، بـل أعطى ثماره في الصهيونيـة. وقد كانـت النتيجة التي ترتبـت على ذلك، هـي أنـه لم يـكن كافيـا بالنسبـة للصهيونيين من شرق أوروبـا - أو على الأقل بـالنسبـة لجزء كبير منهم - ممن حصلـوا على حـريتهم بثمن غال مـن التمرد على التقـاليـد، نقل النموذج البعيـد الأوروبي الغربي، إلى المجتمع اليهودي الجديد، لأن مسألتي المضمون والهوية كانتا على رأس اهتماماتهم.

كان هذا هو الفارق المضموني بين الصهيونية الغربية على طريقة هرتسل، والتي تسعى إلى نقل أوروبا الليبرالية مع يهودها إلى منطقة إقليمية، وبين الغالبية العظمى من صهيونيي الشرق الأوروبي، الذين تصارعوا مع التقاليد، والذين سعوا إلى هدم المجتمع اليهودي القائم على المؤسسات الدينية، وتقديم بشرى اجتماعية جديدة عن طريق هجرة اليهود إلى فلسطين.

لقد ظهرت صهيونية شرق أوروبا من خلال الصراع مع إرث الماضي، وولدت فيها ونمت التيارات التي أثرت فيما بعد على الاستيطان العبري في فلسطين وعلى دولة إسرائيل: «أرض إسرائيل العاملة» و«التوراة والعمل»، و«دين العمل»، و«المركز الروحي»، و«إحياء اللغة العبرية». وقد نشأت هذه الشعارات التي تبلورت في داخلها رؤى أيديولوجية، بسبب التمرد اليهودي الذي هدم سور «التقاليد الشتاتية» سعيا نحو البحث عن هويته في عالم جديد.

وهكذا نرى كيف حدث في الأيام الأولى للصهيونية، تناقض غريب على النحو التالي: لقد كان هناك من ناحية، الصهيونيون في غرب أوروبا وعلى رأسهم هرتسل، وكانت الخلفية اليهودية التقليدية لديهم ضئيلة للغاية، ولا يرون أي صعوبة في التعايش مع الدينيين ومع تقاليد الماضي، حيث يوجد في المجتمع العلماني الغربي المتقدم مساحة مخصصة للدين وللتقاليد. ومن ناحية أخرى، في المقابل، الصهيونيون في شرق أوروبا، وقد انقسموا بين أقلية دينية تقليدية، وأغلبية متمردة على التقاليد اليهودية.

وقد تحرك موقف العلمانيين في شرق أوروبا تجاه اليهودية التقليدية، من الرفض المطلق للتعليم الذي تلقوه في طفولتهم، في محاولة لترجمة قيمها إلى لغة جديدة، وإلى الاستعداد للتوصل إلى تسوية معها لأسباب سياسية مجردة. وقد

ثار الصهيـونيون العلمانيـون في الشرق ضد تسـويات هرتسـل مع الصهيونيين الدينيين. وعلاوة على ذلـك، فإنه اعتبارا من المؤتمر الصهيوني الثـاني فصاعدا بدأت مسألـة «العمل الثقافي» تثير عـاصفة في الحركة الصهيـونية، وصلت إلى ذروتها بانسحاب أعضاء الجنـاح الديمقراطي» بزعامة وايـزمان وموتسكين من المؤتمر الصهيـوني الخامس. وكـان موضـــوع «الثقـافـة العبرية» الصهيـونيـة الحديثة بالنسبـة لوايزمان ورفـاقه موضوعـا حيويا وجزءا لا يتجـزأ من النشاط الصهيوني، على حين كـان هذا الموضوع بالنسبـة لهرتسل، موضوعا هـامشيا، يمكن التوصل إلى اتفاق بشأنه مـع الصهيونيين الدينيين من الشرق، ممن كان يعتبر التعاون معهم أمرا حيويا من الناحية السياسية. وهذا التناقض على هذا النحو يمكن توضيحه على ضوء الموقف الأساسي للصهيونية الغربية الذي كان على النحو التالي:

حيث إن اليهود هم «شعب كسائر الشعـوب»، فإنه على غرار (إن لم يكن على النحـو الأكمل)، النموذج الأوروبي التقـدمي، يمكن منح كهنة الـدين المكان الجدير بهم، أي في النطـاق المحدود الذي حدده لهم هـرتسل على غرار الثكنات العسكرية، والتعامل معهم باحترام وأدب على النحو الذي يستشف من شريعة التقدم الغربي[١٣].

وهكذا تصور عدد من أوائل المفكريـن السياسيين للصهيونية، اعتبارا من هرتسل، أنـه ما أن يكون بمقدور الـدولة اليهوديـة أن تجمع كل أولئك اليهود الـذين لا يـريـدون أو غير قادرين على أن يجدوا لأنفسهم مكـانـا في بـلادهم الأصلية، فإن سائر اليهود الآخرين سوف يندمجون في بيئتهم التي ولدوا وتربوا فيها. أما الدولـة اليهودية، التي لن يكون لها اهتمام باليهـود خارج حدودها، فإنها سوف تطور لنفسهـا هوية قائمـة بذاتها، مع الارتباط بمرحلـة سابقة من الثقافة اليهودية، أو ما قبل اليهـودية. وقد ردد هذه الفكرة يعقوب كلاتسكين

(١٨٨٢ - ١٩٤٨)، وهو باحث وفيلسوف، وذلك خلال العشرينيات من هذا القرن، وكذلك أرثر كوستلر خلال أواخر الأربعينيات، وجورج فريدمان عالم الاجتماع الفرنسي اليهودي، خلال الستينيات[١٤].

وعلى أية حال، فقد كان مؤسسو الصهيونية السياسية أساسا من اليهود العلمانيين، ولم يكن حلهم المطروح هو إحياء لنظام قديم، بل تأسيس لدولة عصرية لها سمات مفهوم القومية السائدة. وقد تأثرت الصهيونية بالتغيرات الكبيرة التي حدثت في أوروبا، مع تقلص دور الدين، وازدياد المفاهيم العلمانية.

«وقد لعب الدافع الديني دورا هامشيا في الفكر الصهيوني السياسي، فيما عدا الارتباط بـ«أرض إسرائيل»، الذي يعتبر أصله، بلا جدال، أصلا دينيا. وكان آباء الصهيونية من العلمانيين يرون أن «أرض إسرائيل» إنما هي ملاذ لليهود من الشقاء الذي يعانونه في البلاد الأجنبية، أي أنها خلاص دنيوي وقومي، ولم يكونوا يبغون أن تكون الدولة اليهودية قائمة على تعاليم «الهالاخاه» (الشريعة اليهودية)، أو أن تمهد الطريق لمملكة السماء على الأرض. وقد تبعت الصهيونية الدينية خطى الصهيونية العلمانية، وسعت إلى البحث عن الجوانب الإيجابية فيها، ولكنها لم تحاول توجيه المشروع الصهيوني نحو اتجاه معين، وفي أفضل الأحوال، كانت الأوساط الدينية تجد عزاءها في إمكان تنفيذ الدولة اليهودية لتعاليم «الهالاخاه» مع مرور الزمن، وربما تمهد الطريق لمجيء «المسيح المخلص» على الرغم من أنها ليست شرطا مسبقا أو مسببا لذلك»[١٥].

و«من هنا، فإن إحدى القوى التي غذت الحركة القومية اليهودية كانت تقاليد «المسيحانيه اليهودية». لقد كانت هذه القوة تتفجر من حين لآخر

خلال القرون السابقة، مع ظهور من كانوا يسمون «المسحاء الكاذبين»، الذين عبر نجاحهم عن الإيمان الذي لا يهتز لدى الجماهير اليهودية بنهاية «المنفى» الآن أو بعد فترة من الزمن، عن طريق الخلاص الإعجازي. ولكن التأكيد كان على كلمة «الإعجازي». وكان موعد الخلاص وفقا للتقاليد أمرا متروكا للإرادة السماوية، ويمكن استعجاله إذا كان هذا الأمر متاحا بالفعل، بالوسائل الروحانية فقط. وقد استبدلت العقيدة الإعجازية الخاصة بالخلاص في العصر الحديث بالعمل الإنساني من أجل الخلاص، ليس فقط على يد مفكرين علمانيين، بل أيضا عن طريق حاخامات أرثوذكسيين معينين، انفعلوا من الأحداث التي أدت إلى الانعتاق السياسي، واستنتجوا منها أن إرادة الرب تتطلب من اليهود أن يكون مصيرهم بيدهم هم أنفسهم[١٦].

ولقد تصور الصهيونيون الدينيون وأملوا في أنه عن طريق العودة إلى الوطن اليهودي وإقامة مجتمع يكون يهوديا خالصا، سوف تتلاشى آليا كل الأمراض التاريخية التي التصقت بالشخصية اليهودية. وكانوا يأملون في إعادة بناء طائفة يهودية في فلسطين، لا تتعرض لتأثيرات الاندماج والإصلاح الديني. وقد دعا إلى هذه الفكرة الحاخام عقيبا يوسف شلزينجر من مدينة براسبرج الذي كان قد أصابه اليأس من الصراع ضد ما بدا في نظره أنه زوال مطلق للحياة اليهودية في أوروبا. وقد هاجر إلى فلسطين في عام ١٨٧٠، من أجل أن يقيم فيها طائفة تكون بمعزل عن الأخطار المعاصرة. وكان يسعى إلى ماهو بمثابة «مجتمع أخوة» (ميسدر) يزود نفسه باحتياجاته عن طريق العمل اليدوي والزراعة والصناعة، ولكنه يتمسك في كافة النواحي الأخرى بطريقة الحياة الدينية الأرثوذكسية.

وقد أثار شلزينجر معارضة بين زعماء الطائفة الدينية القديمة في فلسطين التي كان النموذج المثالي لها هو حياة الانغلاق، المكرسة للصلوات ودراسة

التوراة، وكانت تتلقى الدعم من اليهود المتدينين في أرجاء العالم، ولكن هذا الأمر لم يجعل شلزينجر أو الصهيونيين الدينيين الآخرين يتراجعون عن إيمانهم بأن حركتهم الجديدة ـ وإن كانت تبدو متناقضة مع أسس معينة من التقاليد ـ ستؤدي في نهاية الأمر إلى إصلاحها. وفي نظرية الحاخام إسحق هكوهين كوك كانت هذه العقيدة تستند إلى «المسيحانية» بالفعل.

لقد رأى الحاخام كوك، الذي كان تلموديا بارعا، ومن الصوفيين الأصوليين، أن الخلاص القومي اليهودي هو الخطوة الأولى من أجل الروحانية التي تنسبها التقاليد اليهودية إلى عصر «المسيح المخلص». وقد دعا الحاخام يهودا فيشمان ميمون، على النسق نفسه، إلى العودة لإقامة المؤسسة القضائية القديمة «السنهدرين»، وهو الاقتراح الذي أيده الحاخام كوك تأييدا بتحفظ. وعلى الرغم من أن هذا الاقتراح بدا وكأنه يرنو إلى غاية عملية، فقد كان من الواضح أن مقترحه كان مدفوعا إليه من خلال تطلعات شبه مسيحانية، حيث إنه شعر بأن إعادة إقامة المجتمع اليهودي في فلسطين القديمة هو أمر لا يكتمل دون إقامة المؤسسات نفسها التي كانت تدير شؤون الطائفة في العصور القديمة.

وقد انضم كثيرون من هؤلاء المسيحانيين إلى الحركة الصهيونية وعرفوا بـ«المسيحانية الجديدة» شبه العلمانية، وبمعزل عن الانتفاضات المسيحانية بين المسيحانية الجديدة، فإن الصهيونيين الدينيين علقوا آمالهم في التجدد اليهودي على تقديرهم لتأثير الانعتاق السياسي على مواقف اليهود تجاه الدين والتقاليد. لقد كان الانعتاق السياسي يعني الاندماج، والاندماج معناه الهرب من الحياة اليهودية التقليدية في أرجاء الغرب. وقد طرح الصهيونيون الدينيون بدلا من الانعتاق السياسي، انعتاقا ذاتيا، أي اتجاها نحو التحرير الداخلي يعيد إليهم - بالإضافة إلى إعادة الاستقلال السياسي لليهود - طابعهم الديني

الأصيل. وبطبيعة الحال، فإن تطلعات الدينيين لم تكن إلا بمثابة أشواق رومانسية للماضي الذي انقضى، وخاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الصهيونيين العلمانيين باعتبارهم من مثقفي جيل «الهسكالاه» (التنوير اليهودي) سابقا، واشتراكيين، وناقدين لاذعين للتقاليد اليهودية، كانوا ينظرون إلى العودة إلى الوطن القديم على أساس أنها بداية جديدة تماما، معناها هجر كل ما علق بالحياة اليهودية في الشتات اليهودي[١٧].

إن القارىء لفكر هرتسل، ودعاة الصهيونية الآخرين، يصطدم بين الحين والآخر، بعبارات تنضح بالعواطف الدينية، وتؤكد على الإيمان بطريق الآباء والأجداد، والحنين إلى «أرض التوراة»، كما تكثر في خطب هؤلاء الاقتباسات التلمودية، مما يوحي ببعض التناقض واللبس مع ماتبين لنا من علمانية هؤلاء القوم دعاة الصهيونية. فإذاعلمنا أن هذه الاقتباسات والتصريحات الرنانة كانت من أساليب دعاة الصهيونية التي تطلعت إلى الاستثمار الأقصى للدين، واستغلال القيمة الدعائية، والرصيد العاطفي الذي تمتلكه العقائد الدينية عادة، في سبيل أهداف الصهيونية، زال اللبس واختفى التناقض.

إن من يتتبع أفكار دعاة الصهيونية السياسية، يجد أن هؤلاء كانوا يرون أن هناك دورا مرسوما للدين ورجالاته في الحركة الصهيونية عليهم القيام به[١٨].
يقول هرتسل في كتابه «الدولة اليهودية» الذي صدر عام ١٨٩٦م:

«سوف يقوم حاخامونا، الذين نتوجه إليهم بنداء خاص، بتكريس جهودهم وطاقاتهم لخدمة فكرتنا، وسوف يغرسونها في نفوس الرعية اليهودية عن طريق الوعظ والإرشاد من فوق منابر الصلاة».

«لن نسمح إذن بظهور أية نزعات ثيوقراطية لدى سلطاتنا الروحية، وسوف نعمل على إبقاء هذه السلطات داخل الكنيس والمعبد..».

«فالمتسلطون الدينيـون، إذا حاولوا التدخل في شؤون الـدولة سوف يلقون مقاومة عنيدة وشديدة من جانبنا»[١٩].

«إن المشكلة اليهودية ليست مشكلـة اجتماعية أو دينية، مع أنها في بعض الأحيان تتخذ هذين الطـابعين وغيرهما، أنها مسألة قومية ولإيجاد حل لها يجب علينا أن ننظـر إليها كمشكلـة سياسيـة دولية تجتمع الأمم المتحضرة لمنـاقشتها وإيجاد الحل لها»[٢٠].

وإتماما للدور نفسـه الذي رسمته الحركة الصهيونيـة للدين، رفضت هذه الحركـة كل المقولات الـدينية التي تتعـارض مع أهدافهـا، فرفضت المضمـون الصوفي الانطوائي للدين وفكرة انتظار مجيء «المسيح المخلص»، وفكرة العودة إلى فلسطين عن طـريق المعجزة، وغيرهـا من الأفكـار التي من شأنها أن تبقي اليهود قانعين بحياتهم انتظارا للمستقبل الموعود[٢١].

وحينما واجهت الصهيـونيـة ذات الطـابع العلماني في جوهـرهـا، معضلـة التوجه إلى الصهيـونيين الدينيين من بين يهود شرق أوروبا المرتبطين بكل أسس التراث الـديني اليهـودي، كان عليهـا أن تجد حـلا يربط جسـور التفـاهم في النظرية الصهيونية، بين إصرار يهود شرق أوروبـا على الارتباط بكل ماهو وارد في العهد القديم بشأن «شعب الله المختار» و«الوعد الإلهي» و«الحق التاريخي» وغيرها من الادعاءات التي رسخت في الوجدان الديني اليهودي عبر العصور، وبين الاتجاه العلماني في الحركة الصهيونية الذي نحـا منحى القوميات الجرمانية والسلافيـة، فوضعت الرمـوز والأشكال الـدينية اليهوديـة، التي جردت من محتواها الأخلاقي، في خدمة القومية اليهودية. وهذه الرؤية اللا أخلاقية (التي تحل محل الإيمان الديني العميق على حين تستفيد به إلى أقصى حد) كانت دائما وسيلة شبـه مؤكدة النجـاح لتجميع الجماهير وقد صحت بصفة خـاصة، في

حالة الصهيونيـة وذلك على ضوء حقيقة أن قطاعا عريضـا من أفراد الطوائف اليهودية في شرق أوروبا كانوا متـدينين للغاية (حتى بالمعنى الصوفي للكلمة)، وتحقق الانـدماج بين الـرؤية القـومية والحماس الـديني العاطفي، عن طـريق تحويل العقيدة الدينية الأصلية إلى أسطورة قومية.

وهكذا فإن الصهيـونية، شأنها شأن الإيديـولوجيات الأخـرى، على الرغم من هربها من اليهودية والرفض لها سعت إلى اكتساب الشرعية وتجنيد الجماهير، باستغـلال اليهوديـة لتضفي على نفسها صبغـة دينية، ولتظهـر وكأنها امتداد لليهوديـة وليست نقيضا لها. ومن هنـا فقد لجأت الصهيونيـة إلى تبني الأفكار والرمـوز الدينيـة المألوفـة لدى الجماهير وحـولتها إلى رمـوز وأفكار قـومية، في صياغـة شبه دينيـة للبرنامـج الصهيوني ليكون محل قبـول من كـافة التنـوعات الاجتماعية والعرقية والحضارية والثقافية ليهود أوروبا.

ولكن كيف تكيفت الصهيـونيـة العلمانيـة مـع وجهـة النظـر اليهـوديـة التقليديـة، وبالتـالي كيف قبلت اليهـودية التقليديـة هذا التفسير وكيفتـه مع عقـائدها، بحيث أصبحت، هنـاك داخل الصهيـونية العلمانيـة، صهيونيـة دينيـة، وصهيونيـون دينيون، ممـا أدى إلى نشوء عـلاقة وثيقـة بين الصهيونيـة والدين اليهودي.

لقد رأت الصهيونية العلمانيـة أن الشعب اليهودي، هو شعب في كل شيء وأن دينـه هـو أحـد التعبيرات عن مضمـون هــذا الشعب، وأحـد مظـاهـر شخصيته، أي أن الـدين ليس هو رؤيـا الجميع، لأنه لـو كان كـذلك لضاع ذلك الأساس القومي العلماني الذي قامت عليه الإيـديولوجية الصهيونية، ولما كـان من الممكن عـرض الفكـرة الصهيونيـة على المعسكـر الكبير، العلماني في أساسه، والذي بفضله تحولت الصهيونية إلى واقع سياسي. وهذه الرؤية للبعد

الديني على أنـه أحد تعبيرات القوميـة اليهوديـة طورها ووضحهـا، من خلال مجادلاتـه مع العلمانيين، المفكر الصهيـوني آشير يشعيـاهو جينـزبرج المعـروف باسـم آحد هاعـام، والتي شكلت بـالفعل رؤيته الصهيـونية جـوهر نظـريته المعروفة بـاسم «الصهيونية الروحيـة» أو «الصهيونية الثقافيـة»، وقد انعكسـت هذه النظرية في موقفه من كتاب «العهد القديم» حيث يقول:

«إن غير المؤمن، هو الآخر يهودي قومي، وليست علاقته بالكتاب المقدس علاقـة أدبية فقط، بل أدبية وقوميـة. . . إن الإحساس الداخلي الذي يـربطه بالعهد القـديم، هو إحساس اقتراب خاص مغلف بالقـداسة، أي إحساس تخرج منه آلاف الأوتـار الدقيقـة التي تأخذ في الاستمـرار من عصر لآخر حتى أعماق الماضي البعيد»[٢٢].

وقـد تحدثت «الصهيونيـة الاشتراكية»، وهـي التيار الـرئيسي الذي فـرض طابعه على «الاستيطان الصهيـوني» ثم على دولة إسرائيل بصراحة عن الانعزال عن التقـاليد اليهوديـة، على أساس أن اليهـود يجددون استقلالهم عن طـريق العـودة إلى التـاريـخ القـديم، مع تجاوز كل مـا أنتجـه الجيتـو اليهـودي في العالم. وقد كان هذا هو التنـاقض الأساسي لـ«الصهيونية الاشتراكية»، والذي تجلى في تبني فكرة «العـودة إلى صهيون» التي رأت فيها «أرض اليهـود» استنادا إلى «الـوعد الإلهي» وهـو العهد ذو المغـزى الـديني الواضح. وقـد انحصر رد الصهيونيين العلمانيين على هـذه القضية في السعي نحـو إعطاء تفسير جـديد للتاريخ اليهودي وجعله ذا مغزى قـومي، بحيث يكون الدين إحدى صوره، والحديث عن دولة اليهود التي ستكون مختلفة عن طريق مظاهر جديدة مثل: «إحيـاء اللغة العبريـة، وتجديد عـالم المفاهيـم «التانـاخية» (المتصلـة بالعهـد القديم)، والعدل الاجتماعي وفقا لـ«نبوءة الأنبياء»، والثورة اليهودية على غرار «المكـابيين» مع التخلي عن جانب التعصب الـديني الذي احتـوته. وهكـذا

اعتبر «الصهيوني الاشتراكي» أنه وجد إجابة للمضمون الثقافي والاجتماعي للمجتمع الإسرائيلي الذي سيقام في صهيون. لقد تركوا جانبا، يهودية الشرائع، وحافظوا على «قيم اليهودية»، وهو الاصطلاح الذي وصف بأنه هيولي ومحل خلاف من وجهات نظر كثيرة[٢٣].

ومن هنا أيضا يأتي مفترق الطرق الذي واجهته الصهيونية: «هل ينوي شعب إسرائيل أن يعيش في دولته وفقا لروحه الخاصة، وأن يحيى ويطور ممتلكاته القومية التي بقيت له إرثا من الماضي، أم ستكون الدولة مجرد مستعمرة، أوروبية في آسيا، مستعمرة تتطلع بعينها وقلبها فقط إلى العاصمة التي تسعى لتقليدها في كل طرق حياتها. .»[٢٤].

وعلى هذا الأساس فإن الفكر الصهيوني توصل إلى وجهة نظر تجمع العنصر الديني اليهودي بما في ذلك العلاقة بفلسطين «الأرض المقدسة»، والعنصر العلماني، بما يدعم مطالبة الصهيونيين بفلسطين، من ناحية، وبما يسمح بممارسة العقائد والطقوس اليهودية التقليدية من ناحية أخرى، وبترجمتها إلى اصطلاحات قومية علمانية.

وقد عبر يعقوب سيركين، المفكر الصهيوني عن هذا الاتجاه بقوله: «أن تكون يهوديا لا يعني اعتناق الدين أو القبول بالمعتقد الأخلاقي. إننا لسنا طائفة ولا مدرسة فكرية، بل عائلة واحدة ولنا تاريخ مشترك. إن إنكار التعاليم اليهودية لا يضع الفرد خارج الجماعة، كما أن قبولها لا يجعل الشخص يهوديا. وباختصار ليس من الضروري أن يؤمن الفرد بالدين اليهودي أو بالنظرة الروحية العامة لليهود لكي يصبح جزءا من الأمة»[٢٥].

ومعنى هذا أن الصهيونية العلمانية نظرت إلى اليهودية باعتبارها «فولكلور الشعب اليهودي» المقدس الذي لا يمكن أن تخضع قيمه لأي نقاش أو

تساؤل. ففكـرة العهد بين اللـه والشعب الذي منح الخالق بمقتضـاه الشعب «أرض فلسطين المقـدسة»، كـانت بمثابـة الأسطورة الشعبيـة لبن جوريـون، ولكنه مع هذا استخلص منها برنامجا سيـاسيا، وقد قرر حدود دولته مسترشدا بمفاهيم العهـد القديم التي لا يؤمن بها هـو نفسه، لأنه ملحد، ولكنـه كان يتقبلها «كأساطير شعبية يهودية»[٢٦].

إن بن جوريون، على سبيل المثال، لم يكن يهمـه، إن كانت واقعة «الوعد الإلهي» حقيقة أم لا، بل المهم أن تكـون هذه الأسطـورة مغروسة في الـوجدان اليهودي، ولذلك يجب أن تكون ساريـة المفعول، حتى بعد أن ثبت أن الوعد المقطوع هو مجرد أسطورة شعبية ليس لها أي مصدر إلهي. وهكذا ارتكزت هذه الـرؤية على أن الـدين اليهودي هـو التعبير عن الإجماع، ولذلك فإنها لا تـرى ضرورة لإثارة ما إذا كـانت التوراة من أصل سماوي أو أرضي مادامت تعبر عن هذا الإجماع الذي يجب أن يبقى ساري المفعول.

ويشير إعلان قيام الدولة إلى هذا الاتجاه حيث ينص على مايلي:

«في (أرض إسرائيل) قام الشعب اليهودي، ففيها شكلت صورته الروحية، والدينيـة والسياسيـة، وفيها عـاش حياة استقـلال رسمية، وفيهـا أنتج تراث ثقافة قومية وإنسانية شاملة، وأورث العالم كتاب الكتب الأبدي».

وهكذا فإن هـذه الرؤيـة لم تكن في حاجـة إلى العلاقـة التقليديـة بالأرض المقـدسـة، ولم تستند بشكـل مباشر إلى «الـوعـد الإلهي»، ولم تـربط الخلاص بمجيء المسيح، وجعلت التعبير الديني مجرد تجسيـد واحد للوجـود اليهودي القـومي. لقد ركـزت وجهـة النظـر هذه على المراحل، والفترات والأحـداث المرتبطـة بالتـاريخ اليهـودي، والتي تشغل حيـزا هـامشيا في الأدب اليهـودي الـديني، حيث يمكن المطـالبة بفلسطين عن طـريق الشعب اليهـودي، كما

يمكن الاستناد من أجل ذلك على «العهد القديم» - حسبما فعل بن جوريون أمام لجنة بيل - دون أن يكون من المحافظين على شرائع الدين ودون أن يكون حتى متمسكا بإيمانه، لأنه كان يرى أن العهد القديم نفسه، هو كما ذكرنا من قبل، مجرد تعبير عن الروح القومية عند اليهود.

ومن الناحية الأخرى، نجد أن المعسكر اليهودي، بين اليهودية الدينية الصهيونية قد طور نفسه وسلم بالصهيونية العلمانية حيث اعتبر مُدنِّسي يوم السبت والكافرين بأسس العقيدة اليهودية معبرين شرعيين عن «العودة إلى صهيون» وعن شريعة توطين فلسطين، وأن المشروع الصهيوني يمكن اعتباره بداية الخلاص. وبتعبير آخر، فإنه كما أن القومية العلمانية رأت في الدين تعبيرا عن روحها، فإن الصهيونيين الدينيين رأوا في الصهيونية العلمانية تعبيرا عن اليهودية التقليدية.

وعلى هذا الأساس استطاعت الحركة الصهيونية رغم اتساع رقعة التنوعات الفكرية داخلها (دينية واشتراكية وشتاتية وسياسية وعملية وروحية مستخدمة شتى التفسيرات والتأويلات الفلسفية من الكانتية المحدثة والوجودية والوصفية والماركسية.. إلخ) أن تصل إلى لغة مشتركة بين العلمانيين والدينيين، وأن تكسب جناحا من اليهود التقليديين في داخلها. وقد لعب هذا الجناح الديني دورا مهما في بداية الحركة الصهيونية في تشجيع هجرة الدينيين إلى فلسطين، كاحتياطي إنساني يشترك في الحركة الصهيونية، وظل حسب قول هرتسل: «السماد الثمين الذي يخصب البذرة الغالية للقومية ويحميها من القوى النهمة للاندماج»[٢٧]، وقد واصل هذا الجناح دوره في الاتجاه نفسه داخل الدولة اليهودية، كشريك في كل الائتلافات الحكومية، التي قامت في إسرائيل منذ قيامها حتى الآن، مستغلا ذلك في فرض الكثير والمزيد من التنازلات من الأحزاب العلمانية.

«لقد أرادت «الصهيونية السياسية» أن تعيد إسرائيل إلى أحضان الأمم، وأن تجعل منها شعبا مثل سائر الشعوب، وكانت «الصهيونية الاشتراكية» التي وصلت إلى مواقع الصدارة في الحركة الصهيونية بعد جيل من قيامها، تريد أن تجعل شعب إسرائيل من خيرة الشعوب، وبدلا من الاستيعاب الشخصي والقومي جاءت فكرة «اليهودية الجديدة» والزعيمة الروحية والقيمية. وبدلا من «الاتجاه الديني» جاء «الاتجاه الاجتماعي»، وبدلا من «العهد القديم» جاءت الفرضية الجديدة تجاه الإنسانية كلها. وأصبحت الصهيونية الاشتراكية هي البديل للرسالة اليهودية، وهي التي تحافظ على تقاليد «الاختيار المسيحاني» باصطلاحات «المسيحانية العلمانية»[٢٨].

ولكن هل نجحت «الصهيونية الاشتراكية» ــ التي قادت الاستيطان الصهيوني في مرحلة الدولة في الطريق، ثم حكمت الدولة اليهودية منذ قيامها عام ١٩٤٨ وحتى عام ١٩٧٧ ـ في تحقيق هذه الرسالة؟ إن إمنون روبنشتاين يفسر هذه المسألة بوضوح مؤكدا فشل «الصهيونية الاشتراكية» أو «حركة العمل» في تحقيق هذه الرسالة «المسيحانية العلمانية الجديدة، بقوله:

«يجب أن ننظر بعيون مفتوحة إلى فشل (حركة العمل) في خلق مجتمع مثالي، وشعب مختار وزعيم عالمي. إن حجم الفشل نابع كذلك، وربما أساسا، من حجم الطموح اليوتوبي، لأن يفعلوا مالم تفعله أية دولة وأي مجتمع في العالم، وتحويل اصطلاحات (المسيحانية) و(نبوءة آخرة الأيام) من التقاليد الدينية إلى الواقع السياسي والاقتصادي، وتحويل الشعب المضطهد (بفتح الطاء) إلى مُخَلص لأولئك الذين صلبوه. لقد فشلت حركة العمل في هذا[٢٩].

ويحلل إمنون روبنشتاين فشل «حركة العمل الإسرائيلية» في تحقيق أهدافها وتصاعد قوة الدينيين في ضوء هذا بقوله:

«لقد حظيت إسرائيل بتأييد الأحزاب الاشتراكية في العالم، وظهر رؤساء حزب العمل في اجتماعات الاشتراكية الدولية، وحظوا بدعم مهم منها. ولكن بالنسبة للداخل كان هناك ابتعاد عن (دين العمل) في اتجاه الانسحاب المطلق. وتبددت نبوءة (حركة العمل) اليوتوبية في مواجهة الواقع الاقتصادي والاجتماعي الجديد. إن العمل اليدوي الذي كان من المفروض أن يكون ذروة تطور بناء الشعب الجديد، أصبح منحطا من الناحية الاجتماعية. وتبدد سحر (نبوءة العودة إلى الأرض) هو الآخر بوساطة العمل الأجير (للعمال العرب) في حقول (الاستيطان العامل). وتبدد كذلك (الحماس المسيحاني)، شبه الديني، الذي ميز حركات العمال في البلاد، وتبدد الإيمان بأن شعب إسرائيل سينقذ العالم الذي (صلبه). وبدأت تهب في معسكر (الصهيونية الاشتراكية) رياح جديدة. وقد كانت فترة ما بعد حرب ١٩٦٧ تعبيرا واضحا عن ذلك. إن صوت (الحركة من أجل أرض إسرائيل الكاملة) أصبح يدوي عاليا. وهرب كثيرون من خيرة أنصار (حركة العمل) من صفوفها وانضموا إلى (اليمين التنقيحي). ولم يعد الاستيطان يقوم بدور طلائعي وقائد، في ظل الواقع الجديد الذي نشأت فيه بروليتاريا مدنية مرتبطة بالمدينة، معظمها من أبناء الطوائف الشرقية. وانتهت بالفشل محاولة منح مضمون جديد اشتراكي لفكرة (الاختيار) و(رسالة شعب إسرائيل).

ومع غروب الإيمان الاشتراكي بدأ يحدث في المجتمع الإسرائيلي تغيير تدريجي في مجال الموقف من الدين والتقاليد. وقد تجلى هذا التغيير، في أحداث الحرب، أو بدقة أكثر - في التفسير الذي منح لهذه الأحداث، والذي كانت أسسه موجودة بالفعل في الفترة التي سبقت الحرب»[٣٠].

ويؤكد إمنون روبنشتاين تحليله هذا في موضع آخر فيقول:

«لقد جاء إضفاء «المغزى المسيحاني» على الصهيونية من جناحين: من الجانب الصهيوني الديني ومن اليسار الصهيوني. ولكن في الفترة التي سبقت حرب ١٩٦٧ كانت عقيدة هذين الجناحين متأثرة ومتشابكة مع وجهة النظر الواقعية واليقظة بشأن مكانة إسرائيل في العالم، وأصبح الاهتمام بوجود الوطن، وتقوية دعائمه وأسسه وإقامة سور من الأمن حوله، على رأس اهتمامات زعماء الصهيونية بكل أجنحتها.

وقد تجلى التغيير العميق والأساسي، الذي بدأ في الحدوث بعد قيام الدولة، ووصل إلى ذروته في فترة مابعد ١٩٦٧، في غروب الفكر البراجماتي والواقعي، وفي نمو ظواهر جديدة على هامش المجتمع الإسرائيلي هي: (المسيحانية الدينية الجديدة)، والهرب إلى أحضان الأرثوذكسية القديمة، وظاهرة «جيل الأنا» النفعية، ورجال الورع الذاتي على طريقة (العالم كله ضدنا). أما التيار المسؤول، المتزن في علاقته بذاته، والذي كان يعطي رأيه أيضا فيما يخص الآخرين، فقد اختفى من الساحة وخلف وراءه صمتا ليس مفهوما»(٣١).

ويمكن القول إن السبب الرئيسي وراء هذا التغيير يكمن في تقلص الدوافع العقائدية مما جعل الاهتمام يتحول إلى الحياة اليومية التي بدت حافلة بالحرب وحوادث الحدود وخدمات الاحتياط والمصاعب الاقتصادية، وهي عوامل أسهمت جميعها في حدوث انهيار في المجتمع الإسرائيلي، مع ازدياد عدد اليهود النازحين إلى مختلف أنحاء العالم بحثا عن المال والحياة الهانئة، بعد أن فقدوا ثقتهم بالصهيونية وبشعبهم.

وقد شعر بعضهم بالحاجة إلى عقيدة وأخذوا يبحثون عنها ونشأت فجوة كبيرة في عالمهم لايملؤها إلا عقيدة بديلة سواء كانت تشكل استمرارا لسياسة

«الحركة العمالية» أو كانت عقيدة جديدة تتفق مع احتياجات إسرائيل في نهاية القرن العشرين. وخلال بحثهم هذا أعلن كثيرون منهم التوبة والعودة إلى التعاليم الدينية، وكان القاسم المشترك لمعظمهم هو الحنين إلى الماضي والرغبة في التحرر من الشعور بالانهيار في المجتمع الإسرائيلي الحديث.

وفي مايو ١٩٧٧، انتهت فترة طويلة من حكم «حزب العمل» في إسرائيل واتضح بعد ذلك بأربع سنوات أن ما بدا في البداية أنه ظاهرة سرعان ماتزول أو محاولة ستبوء بالفشل، إنما هو تغيير جذري وتحول بارز في توجه الشعب الإسرائيلي، وكانت هزيمة «حزب العمل» في حملتين انتخابيتين (١٩٧٣ - ١٩٧٧) دليلا على أن الشعب أدار ظهره لهذا الحزب وقيمه ومبادئه[٣٢].

وهكذا، فإن حرب ١٩٦٧، كانت بداية لظاهرة جديدة بدأت تعم المجتمع الإسرائيلي، وهي ازدياد قوة الدينيين، الذي يمكن تفسيره، على ضوء فشل «حركة العمل» حاملة لواء «الصهيونية الاشتراكية» في إسرائيل في تحقيق أهدافها من ناحية، وفشل الحلف التقليدي بين الدينيين والعلمانيين في إسرائيل في إطار إيديولوجية الصهيونية الإشتراكية، من ناحية أخرى.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك من يرى أن ازدياد قوة الدينيين في إسرائيل إنما هي مسألة تخضع للعديد من الاعتبارات والأسباب التي من بينها التغييرات الديموجرافية التي تحدث بين السكان في إسرائيل والتي أدت إلى زيادة عددية في نسبة الدينيين. ومن هؤلاء المفكر الإسرائيلي جرشوم شوكن، حيث يقول:

«لقد ازداد القطاع الديني من السكان من الناحية العددية في أيام الدولة بسبب الهجرة الجماعية من البلاد الإسلامية الضعيفة. وفي الاتجاه نفسه أثرت كذلك الزيادة الطبيعية الكبيرة جدا لدى اليهود الدينيين. ولا يمكن التنبؤ

حـاليا بأنـه سيحـدث تغيير في هذا المجـال في المستقبل. بل على العكس من ذلك، حيث من المحتمل تماما أن تزداد الهوة اتساعا بين نسبة الزيادة الطبيعية العالية بين الدينيين وبين الزيادة الطبيعيـة التي تقرب من الصفر لدى الغالبية غير الدينية.

ومن الممكن أن يـؤدي كل هـذا بمـرور الـوقت إلى تغيير وجـه المجتمع الإسرائيلي، ليس فقط بسبب الاستغـلال الناجح للقـوة السياسية عن طـريق الأقلية الدينية بل بسبب التغييرات الديموجـرافية التي تزيد من قوتها الكمية. ومن أجل ذلك يجب أن يـؤخـذ في الحسبـان، أنـه على الـرغم من أن مشروع الاستيطان في البـلاد، وإقامة الـدولة بكل أجهزتها في المجـال المادي والروحي كـانت بشكل حاسم، وفي حـالات كثيرة، ثمرة فكـرة وجهود وعمل الأفـراد والهيئـات التي تخلت عن أطر اليهـودية التقليـديـة وصيغت بوسـاطة تيـارات فكرية غربية علمانية - على الرغم من كل هذا، فإن إسرائيل قد تتطور إلى دولة تفرض فيهـا المؤسسات الدينية والـدوائر الدينية طابعهـا بشكل حاسم في كل مجال من مجالات الحياة»(٣٣).

ولكن إ منون روبنشتاين يخالف جرشوم شوكن في هذه الرؤية فيقول:

«إن التغيير في الموقف مـن الـدين داخـل إسرائيل وبين قطـاعـات (الصَّبَّـاريم)* لم يتجل في تغيير النسبة العدديـة بين الدينيين المحافظين على

---

* الصباريم: كلمة في صورة الجمع مفردها «صبَّار» (التين الشوكي). وقد أخذت هذه الكلمة مدلولا اجتماعيا في المجتمع الإسرائيلي يعني ذلك الجيل من اليهود الـذي ولد أو تربى في فلسطين قبل قيام الدولة وبعـده. ويمثل «الصبَّاريم» أو «السابرا» نحو ٣٥٪ من مجموع سكـان إسرائيل، وقد حلوا جزءا من مشكلـة تعدد الأصول الحضارية في هـذا المجتمع، حيث يشكلون كتلة منسجمـة ثقافيا واجتماعيا. ويعتبرون بمثـابة الامتداد الحضـاري والسياسي والسيكولـوجي لجيل الأشكنازيم (يهود الغرب)، ويمثلـون احتياطي السلطـة في إسرائيل الآن بعد انتهـاء دور جيل المؤسسين، ويشكلون نموذجا يهوديا هو «العبري الجديد» المتخلص من كل أمراض وعيوب يهودية الشتات.

البلاد الإسلامية، والتي احتوت في داخلها على جمهور كبير من المحافظين على الشرائع، وعلى الرغم من نسبة التوالد العالية بين الأسر الدينية، فقد ظلت بوجه عام النسبة ثابتة بين هذه القطاعات. ويكمن أحد أسباب هذا الأمر - وأن لم يكن السبب الوحيد - في النسبة الثابتة التي تحصل عليها الأحزاب الدينية في الكنيست، اعتبارا من الكنيست الأول وحتى الكنيست الحالي. وعلاوة على ذلك، وعلى الرغم من كل الادعاءات بشأن (الصحوة الدينية)، فليست هناك أية دلائل وحقائق تشير إلى ازدياد حجم القطاع الديني. كذلك فإن البيانات الخاصة بعدد التلاميذ في التعليم الديني لا تشير إلى هذا التحول»[٣٤].

وتكمن وجهة نظر روبنشتاين بشأن ازدياد قوة القطاع الديني في رفض الموقف العلماني للأحزاب الاشتراكية الصهيونية من ناحية، وتغير وجهة النظر من بعض المفاهيم الصهيونية مثل «رفض المنفى» وتقاليده وتاريخه، وهي من المضامين الرئيسية في «الصهيونية الاشتراكية»:

«إن التغيير التدريجي في الموقف من الدين لم يتجل في إحياء الإيمان، بل في الاتجاهات الشكوكية تجاه الكفر الذي عبرت عنه الصهيونية العلمانية، وبصفة خاصة أجنحتها الاشتراكية، تجاه الأساس الديني التقليدي وقوته الدائمة. وبالإضافة إلى الإيمان الذي تصدع في عالم الثورة ونبوءة العدل الاجتماعي، تقوضت كذلك الثقة في وجهة النظر العلمانية القومية حسبما عبر عنها زعماء الصهيونية.

وعلاوة على ذلك، فإن رفض ما يسمى «المنفى» ورفض التقاليد قد سارا مترابطين كل مع الآخر. ومع التحول الذي حدث في الموقف من (المنفى) حدث تحول في الموقف من القيم الأساسية للتقاليد اليهودية. فبدلا من رفض

(المنفى) حدث تحول في الموقف من القيم الأساسية للتقاليد اليهودية. وبدلا من رفض (المنفى) ظهر الحزن والأشواق إلى العالم الذي خرب. وتحولت لغة «اليديش» من لغة منافسة للعبرية - ورمز لـ (البوند) المكروه، المنافس للصهيونية - إلى جذوة تم إنقاذها، ولابد من الحفاظ عليها، وشاهد على الأيام الغابرة. وهكذا فإن إن غروب قيم الصهيونية العلمانية والليبرالية والاشتراكية معا، قد دفعت (مواليد البلد) إلى البحث عن مضامين جديدة لثقافتهم»[٣٥].

ويفسر المفكر الإسرائيلي يعقوب عميت هذا الاتجاه بأنه تعبير عن خيبة الأمل لدى الشباب الإسرائيلي من سائر الحلول التي طرحت عليه الآن: «لقد سمعنا من أحدهم تفسيرا للدوافع التي تؤدي إلى السير في طريق التوبة. ورأيه، هو (إنه منذ مرحلة العتق فصاعدا خيبت كل الحركات آمال اليهود: حركة العتق، و(الهسكالاه)، والاشتراكية، والصهيونية آخذة هي الأخرى في تخييب الآمال. والنتيجة، هي أن عددا ليس بقليل من التائبين، يهجرون الصهيونية وتحقيق وصاياها، ويعودون إلى خلف جدران الجيتو الروحي، ولم يعد لهم بعد دور في بناء المجتمع الإسرائيلي المجدد للقيم، ويعفون أنفسهم حتى من واجب الدفاع عنه، ولذلك فإذا كان هناك نزوح من البلاد، فإن هناك نزوحا من الصهيونية أيضا»[٣٦].

وهكذا يمكن اعتبار أن اقتباس فقرات من العهد القديم، وجمع مقالات «الحكماء مباركي الذكر»، والاحتفال ببعض الأعياد التقليدية قد شكل، ماهو بمثابة السور الدفاعي، الذي أراد به «الصبَّاريم» أن يحيطوا به أنفسهم كسياج من نوع ما. ولم يعد يسيطر عليهم مرة أخرى الدافع - الذي عبرت عنه خلال الأربعينيات والخمسينيات جماعة « الكنعانيين »- بأن يكونوا شعبا من متحدثي العبرية على أرض كنعان.

ويلقي إمنون روبنشتاين المزيد من الضوء على هذه التوجهات الجديدة في الرؤى تجاه القيم اليهودية فيقول:

«إن هذا الاتجاه الجديد لا يعكس (اتجاها إيمانيا) جديدا. إن أسسه تكمن في الشك والريبة اللتين فرضتهما الصهيونية تجاه (اليهودي التقليدي) وقيم اليهودية التقليدية، وعبء الماضي، وضرورة حدوث تناسخ الأرواح الذي يؤدي إلى خلق (الصبَّار) أو (العبري الجديد). لقد حلت (التقاليد الصبارية) وأدب حرب ١٩٤٨، وأدب جيل (البالماح)*، واحتقار الماضي اليهودي، في الأدب الاسرائيلي محل كل قيم (الشتات اليهودي). ولكن في ظل هذا التحول، لم يعد (الشتات اليهودي) كله سلبيا، بل أصبح مركزا للأشواق، وفي بعض الأحيان، مصدرا للغيرة. وتحول (البطل الصبَّاري)، والفتى الأبدي، والفلاح ثقيل اللسان المشحون بالعاطفة الخرساء، إلى أبطال يهود حقيقيين. وبدأت موضة تغيير الأسماء اليهودية إلى أسماء عبرية تتراجع بالتدريج. إن ماكان يعتبر موضة وقوميا خلال سنوات الاستيطان، وخلال السنوات الأولى للدولة قد فقد سحره. إن عاموس إيلون صاحب الاسم العبري الجديد، قد امتدح مدير عام وزارة الخارجية السيد يوسف تشحنوفر، لأنه نقض هذا التقليد القديم ولم يختر لنفسه اسما عبريا. والقرية اليهودية (هاعيارا) في شرق أوروبا - التي صبت عليها اليهودية القومية في شرق أوروبا في الأيام الغابرة جام غضبها - أخذت هي الأخرى مغزى جديدا وإيجابيا في الوعي الإسرائيلي، وصدرت كتب وصور ومعارض لتخليد ذكرى فرادتها

* البالماح: اختصار للكلمات العبرية «بلوجوت هحتس» (سرايا الصاعقة)، وهي تشكيل عسكري، كان يمثل القوة الضاربة لقوات «الهاجاناه» الصهيونية، وكان أفراده على درجة عالية من التثقيف السياسي الذي يركز على «الصهيونية العمالية». من أبرز قادتهم يجآل آلون وإسحاق رابين وحييم برليف وغيرهم ممن لعبوا أدوارا رئيسية في المؤسسة العسكرية الإسرائيلية وفي الحياة السياسية في إسرائيل. ينسب إليهم إنتاج جيل الأربعينيات من أدباء إسرائيل لأن معظمهم كانوا أعضاء في هذا التشكيل.

الثقـافيـة. وفي الحركة (الكيبـوتسيـة) بـدأت مراجعـة، انعكست جيـدا على صفحات مجلـة (شدمـوت) (حقول الحنطة)، المجلـة الناطقة بلسـان الشبان من أتبـــاع هذه الحركـة، وجرت مناقشـة بين هـؤلاء الشبـان حـول مضمون أعيــاد إسرائيل. وبعد جيــل من تـرجمة أعيـاد إسرائيل التقليـدية إلى أعيـاد طبيعـة وقوميـة، أصبحت لهذه الأعياد مـرة أخرى مغـاز مستمدة مبـاشرة من التقاليد اليهودية.

وفي (كيبوتسات) كثيرة، لم تعد المعابد كما كـانت بمثابة (متاحف) خاصة بشيوخ المستعمـرة. وبالإضـافة إلى مقـالات التخبط العلنية أخـذت تظهر في الاستيطان التعاوني محاولات هادئة من أجل التوصل إلى طريقة حقيقية، تربط وتقيم جسرا بين عالمها وعالم التقاليد اليهودية»[٣٧].

ويعلق الأديب الإسرائيلي آهـارون ميجد، وعضـو حركة العمـل على هذه الظاهرة بقوله:

«إذا كان الأمر كذلك فإننا نعـود رويدا رويدا إلى الخلف. وإذا استمر هذا الاتجاه وتم تحريكـه (الاتجاه الـــذي يتغلب فيـه، بشكل عـــام حسبما تعلمنـا التجربة التاريخية، المتطرفـون على المعتدلين) فإننا سوف نعود إلى ماقبل عصر (الهسكـالاه) قبل عصر العتق. إن كل فـراغ لابد أن يمتلىء. هكـذا علمتنـا الفيزياء. لقد ذهبت نظرية (دين العمـل) إلى سبيلها، وجاء دين آبائنا ليملأ المكان الخالي. هل هذا سيىء للغايـة؟ هل هذا أسوأ من الفراغ المطلق؟ ففي ليلة عيـد الغفران، على الرغم من كل هـذا، ستكون الشوارع هـادئة ونظيفة، والسيارات لن تصرخ، وتغلـق المطاعم أبوابها ولـن يدوي التليفزيـون من كل نافذة، وسيسود الإحساس بالعيد كل شيء. وبدلا من أن تتجول العصابات في المدينـة، فإنـه سيكـون من الأفضـل لها أن تـدخل إلى المعـابـد لتستمع إلى الصلاة»[٣٨].

الفصل الثاني

الدولة والدين في إسرائيل

يقول جون لافين في كتابه «العقلية الإسرائيلية» لدى تعرضه لقضية «الطابع اليهودي لدولة إسرائيل»:

«توجد في العالم الحديث أربعة اتجاهات أساسية واضحة عند تحديد العلاقة بين الدين والدولة. إن الدولة يمكن أن تكون إما معارضة للدين، أو أن تقوم باتخاذ موقف محايد إزاءه أو تشجعه أو تفرضه. ويسود في إسرائيل حاليا الاتجاه الأخير. ويرجع هذا في جانب منه، إلى أن هناك مسائل تتعلق بالوضع العام، بوضع العائلة، تقوم الدولة بفرضها، بالإضافة إلى وجود «حاخامية رسمية»، ومجالس دينية رسمية، وأماكن لكل هؤلاء الذين يريدون المشاركة في الحياة الدينية اليهودية تحت سيطرة نظام واحد للسلطة. ولقد أصبح من المسلم به أنه من واجب دولة إسرائيل فرض قواعد القانون الديني في أمور مثل التحول إلى عقيدة أخرى، والزواج والطلاق. وعلى مستوى ثقافي أوسع توجد مشكلة التحديد الأساسي للجماعية الإسرائيلية من ناحية علاقتها بالتقاليد اليهودية، ومدى الحرية والتجديد في تفسير هذه التقاليد الثقافية»[٣٩].

ويقول المفكر اليهودي يعقوب كتس لدى تعرضه للقضية نفسها:

«يمكن لمن تشكل سيادة الدين على كل مجالات الحياة، المثال الرئيسي عنده، على النحو الذي كان قائما منذ أجيال في المجتمع المرتبط بالتقاليد، أو

وفق منهج دراسي معين، أن يـرى أن المجتمع الإسرائيلي قـد نفض عن كاهلـه تماما نير الـدين، ويتضح هذا الأمـر بجلاء من خـلال تصريحات الحاخام من ساطمار، أو من خلال إعلانات الحائط الخاصة بجماعة (نطوري كرتا) في حي «مائة شعـاريم». أما من كان يـريد أن يرى المجتمع الإسرائيلي مجتمعـا علمانيا خـالصا، مثل بقـايـا (الكنعانيين) وآخـرين من ذوي الاتجاه المماثل لهم، فإن المجتمع الإسرائيلي يبدو بالنسبة لهم، مكبلا بأغـلال التقاليد اليهودية، ومجندا ومستعبدا للمؤسسات الدينية وحملة راياتها. وهذه التقديرات وما على شاكلتها متأثـرة في رؤية الـواقع وفقـا لما ترغب فيـه. ولكن البحث الموضـوعي العلمي يتطلب الفصل بين الاثنين فصلا كاملا»(٤٠).

ويقول موشيه شميث لدى تعرضـه بالبحث حول قضية «الطابع اليهودي لإسرائيل»: «هناك من يزعمون أن الـدين والدولة في إسرائيل هما شيء واحد، بينما هناك آخرون يعتقدون أن الدولة علمانية في جوهرها. وقد اعتاد البروفيسور يشعياهو ليفوفيتش أن يصوغ الأمور على النحو التالي:

«إن الدولة ليست دينية وليست لا دينية، ولكنها معروفة بين الجمهور على أنها لا دينية. ومن الناحية الوظيفية، فإن الدولة، ومؤسساتها، وخدماتها تدار بشكل عام بما لا يتوافق مع شرائع الدين اليهودي. والجديـر بالذكر، أنه ليس في الشريعة ولا لـدى أصحاب الشريعـة (حتى الآن) طـريقة لإدارة خـدمات الدولة المعاصرة بأسلـوب فعال وصحيح، مثل الجيش، والشرطة، والخدمات الخارجية، والمواصلات والبريد الدولي وغيره. كما أنه ليس لدى قطاع كبير من علماء الدين أي اهتمام بهذه الأمور»(٤١).

وهكـذا، فنحن أمام وجهـات نظر ثـلاث: ترى الأولى أن دولـة إسرائيل محايدة تجاه الدين وتطبيق الشريعة، وترى الثـانية أنه يمكن الحكم على علمانية الدولة أو دينيتها وفقا لوجهة نظر المراقب من حيث كونه علمانيا أو دينيا، وترى الثالثة أنها دولة لا دينية.

وإذا حاولنا رصد إرهاصات تحول القضايا الدينية إلى بؤرة للجدل السياسي، منذ قيام إسرائيل حتى الآن، في محاولة من الدينيين لفرض الطابع اليهودي على المجتمع الإسرائيلي في الإطار الرسمي للدولة، فإننا نعثر على هذه الإرهاصات في الأيام الثلاثة السابقة لإعلان دولة إسرائيل في ١٥ مايو ١٩٤٨، من خلال الأحزاب الدينية التي كانت قائمة قبل إعلان الدولة («المزراحي»، و«العامل المزراحي»، و«أجودات يسرائيل» و«عمال أجودات يسرائيل»)، في «إدارة الشعب» (هيئة شكلها بن جوريون من ١٣ شخصا من المقربين إليه من الناحية الفكرية والشخصية) حول صيغة الإعلان عن قيام دولة إسرائيل.

لقد كان موشيه شبيرا هو مندوب «العامل المزراحي»، والحاخام فيشمان هو مندوب «المزراحي» والحاخام «إسحاق مائير لفين» عن «أجودات إسرائيل»، في مجلس «إدارة الشعب». وقبل إعلان الدولة بثلاثة أيام، في ١٢ مايو، اجتمعت «إدارة الشعب» (هنهالات هاعام) على امتداد اليوم كله لبحث المسائل المتصلة بإعلان قيام الدولة. وقد أثارت المناقشات حول صياغة مسودة إعلان قيام الدولة صعوبة خاصة بين الدينيين والعلمانيين في المجلس. ويقول مندوب السفارديم الحاخام سعديا كوفشي إنه طلب في المناقشات المبكرة أن يتضمن النص فقرة توضح أننا حصلنا على الاستقلال «بمساعدة الرب وبقوته الكبرى». وطلب كذلك مندوبو سائر الأحزاب الدينية أن يتضمن النص الأخير اسم الرب، وطلبوا التصريح والتأكيد على أن «أرض إسرائيل» خاصة بالشعب اليهودي بمقتضى الدين اليهودي ووعد الرب لإبراهيم أبينا، وطلبوا كذلك الإشارة إلى الطابع الديني للدولة التي في طريق التكوين.

وقد عارض مطالب الدينيين بصورة عنيفة، معظم أعضاء الإدارة، وعلى رأسهم مندوبو حزب «المبام»، الذين طلبوا ألا يذكر اسم الرب صراحة،

لأنهم لا يمكنهم أن يوقعوا على تصريح يناقض ضميرهم وعقيدتهم. وقد برز في هذا الموضوع دور بن جوريون الذي أدى إلى التسوية بين المتنازعين، وكان النص النهائي على النحو التالي:

«بثقتنا في رب إسرائيل نوقع بأيدينا كشهود على إعلاننا هذا في دورة أعضاء مجلس الدولة المؤقت، بمن فيهم أعضاء الحكومة المؤقتة، هنا في المدينة العبرية تل أبيب، في هذا اليوم مساء السبت ١٤ مايو ١٩٤٨».

وقد اقترح الدينيون كتابة «رب إسرائيل ومنقذه»، من أجل تفسير المقصود بشكل أوضح، ولكن رجال «المبام» لم يوافقوا على ذلك.

وقد أرضى هذا النص، ولو بصورة جزئية، رجال الأحزاب الدينية، وذلك لكونه مأخوذا من البركة الأخيرة لصلاة الخالق: «يا حامي إسرائيل قم بمساعدة إسرائيل وامنح عطيتك ليهودا وإسرائيل». وقد قبل رجال «المبام» هذا النص، وقبلوا تفسير بن جوريون، بأن كل واحد يمكنه أن يفهم «رب إسرائيل» حسب رغبته. وقد ختم بن جوريون المناقشة في هذه المسألة بقوله: «يبدو لي أن كل واحد، ونحن جميعا، نؤمن كل حسب طريقته، وكل حسب فهمه. إن اليهودية فيها افعل هذا، ولا تفعل هذا، أما كيف نؤمن فهذا لسنا مأمورين به».

وبعد ذلك أثارت مسألة اسم الدولة خلافا آخر، حيث كانت هناك اقتراحات مختلفة: «صهيون»، و«يهودا»، و«الدولة اليهودية»، و«إسرائيل».

وقد وجه اهتمام كبير لمسألة كيف سيبدو الاسم في الترجمة العربية، رغبة في ألا يكون للاسم مغزى مثير بالنسبة للعرب. وقد كان هناك من اقترح تسمية الدولة الجديدة بالعربية «فلسطين الغربية»، ولكن هذا الاقتراح لم يقبل. وأخيرا تقرر تسمية الدولة باسمها الحالي «إسرائيل».

ومنذ ذلك التاريخ أصبحت هذه الواقعة مؤشرا لعملية التوفيق والمساومة التي أصبحت تميز في معظم الأحيان العلاقات بين الدين والدولة في إسرائيل[٤٢].

وقد كان «اليشوف القديم» (الاستيطان اليهودي في فلسطين قبل بدء الهجرات الصهيونية) في أساسه ومعظمه[٤٣] غير صهيوني، وكان مركبا على غرار الطوائف اليهودية في شرق أوروبا أو في العالم الإسلامي.

وقد كانت الخطة البريطانية في بداية العشرينيات، هي إضفاء الطابع الديني الطائفي على «اليشوف»، وذلك بهدف المحافظة على استمرار أنماط الحكم التي كانت قائمة في الفترة العثمانية، وتقليل التوتر القومي الذي كان قد بدأ في الظهور بين السكان العرب حول مسألة «الوطن القومي» لليهود. ولم تصادف هذه الخطة معارضة من معظم الصهيونيين، باستثناء «حركة العمال». ويمكن تفسير موافقة الصهيونيين على هذه الخطة بأنها كانت بسبب الرغبة في إضعاف العداء العربي.

وهناك شك، في أن مثل هذه الخطة، الخاصة بوضع «الحاخامية الرئيسية» على رأس مؤسسات الزعامة في «اليشوف»، كان من الممكن أن تنجح، على ضوء التغيير في التركيب السكاني في فلسطين بعد هجرة «الطلائعيين» في تلك السنوات وازدياد قوة حركة العمل. وعلى أي حال، فإن هذه الخطة فشلت أيضا بسبب عدم استعداد الحاخام كوك الذي كان مرشحا لمنصب الحاخام الأكبر الأشكنازي للتساهل مع وجهة النظر البريطانية ــ الصهيونية بشأن تحديث القانون العبري، وبشأن إدخال عنصر غير حاخامي في القيادة الدينية. وبعد ذلك فقدت الحاخامية الاختيار السلطوي وأصبحت عنصرا ضعيفا لا تأثير له من الناحية السياسية.

وفي نهاية فترة الانتداب، كـانت الوكالة اليهوديـة والإدارة الصهيونية، هما اللتين تشكـلان العنصر المعبر عن «اليشـوف» وأصحـاب القوة السيـاسيـة. وبالرغم من أن مندوبي الأحزاب الصهيونية الدينية اشتركوا فيهما، فإن طابعهما السيـاسي كان هـو الأبرز. ولم تنجح اللجنـة القـومية، التي ضمت منـدوبين تقليديين في الاستيطان الصهيوني في مرحلـة الانتداب، في التحول إلى مؤسسة وكعنصر صاحب سلطة، وكانت لها مكانة ذات قيمة رمزية فقط.

واعتبارا من منتصف العشرينيات، وحتى قيام الـدولة كان «الهستدروت» هو العنصر السياسي الحاسم في المجال الـداخلي. وقد تميز هذا العنصر خلال العشرينيـات بـالعـداء الصريح للـدين، ثم استبـدل هـذا العـداء في بـدايـة الأربعينيات باللامبالاة حيث لم يكـن لأعضاء الهستدروت أي اهتمام بالدين، بالإضافة إلى أن «الهستدروت» لم يلق بالا لمسألة تعبئة المحافظين على التقاليد. كذلك فإن المؤسسـات التعليمية الخاصة بتيار العـاملين في ملكية الهستدروت كانت بيـد الذين لا يهتمون بـالتقاليد، وتميزت نظـرتهم لدراسة العهـد القديم بإبراز القيم العلمانية(٤٤).

والتفسير الرئيسي، وربما كان الوحيد، الذي يمكن إعطاؤه لارتباط الدولة بالدين، هو عـلاقات القوى السياسية بين الأحزاب في الـدولة. لقد تم النظر إلى تحول القيم اليهوديـة إلى إطار مـؤسسي، على أنه إنجـاز سياسي لـلأحزاب الصغيرة التي أصبحت تشكل ــ نتيجة لأسلوب الانتخـابات النسبي ــ لسان الميـزان السياسي بين اليســار واليمين في إسرائيل، مما جعل إشراكهـا في الحكم أمرا حتميا استلـزم نوعا من الاستسلام لمطـالبها، حتى ولو كـان الأمر ينطوي على فرض قيم الأقلية على الأغلبية.

وقد نحـت زوكر zucker أخيرا اصطلاحـا خاص هـو«Theo-Politics» (السياسات الخاضعة لسلطة الدين) من أجل وصف ظاهرة تحويل قيم الدين

إلى إطار مؤسسي تحت ضغط سياسي. وهذا التفسير ينطوي على تبسيط زائد للظاهرة. ومن السهل إثبات أنهم لم يحتاجوا إلى «الدينيين» في كل الانتخابات من أجل أغلبية في الكنيست. ولكن، بالرغم من هذا، تم إشراكهم في الحكم في هذه الحالات، وحتى حينما كانوا يحتاجون إليهم، كان التساؤل يدور حول ما الذي رآه الحزب الحاكم، أي اليسار المعتدل، لكي يفضلهم على اليسار المتطرف، وهو الآخر شريك تاريخي، أكثر من أحزاب «المزراحي»، باعتبار أنه شريك أيضا في «الهستدروت»، وليس فقط في الإدارة الصهيونية، وخاصة على ضوء أن حزب «ماباي» كان يفضل دائما المشاركة بينه وبين اليسار المتطرف عن المشاركة مع أحزاب «المزراحي»[٤٥].

ومنذ أن أصبحت الصهيونية العمالية، هي المسيطرة على مقاليد الأمور في الحركة الصهيونية، أصبح هناك صراع دائم بين الاتجاه العلماني الذي يميزها ويقودها نحو فرض التحديث على المجتمع الاستيطاني الصهيوني في فلسطين، وبين التقاليد اليهودية الدينية التي كانت مطالبة بتطوير نفسها دائما وفقا لروح العصر. وفي المراحل الأولى من بناء الاستيطان الصهيوني في فلسطين كان من الواضح أن هناك بديلا جديدا، دينيا أو شبه ديني، في نطاق اليهودية ذاتها آخذ في التشكل. ويهمنا في هذ الصدد أن نشير إلى أن الصهيونية عندما ظهرت على مسرح الأحداث، كان المجتمع اليهودي التقليدي بأسسه الدينية التي كانت مقبولة آنذاك، يمر بمرحلة التفكك. وقد قبلت الصهيونية هذا التفكك باعتباره حكما نهائيا وعادلا من التاريخ، وسعت إلى بناء مجتمع جديد، وهي تعتبر أن الدين اليهودي بمبادئه، وعباداته ومؤسساته هو من أنماط الوجود التي ميزت مجتمع الطائفة التي تسعى إلى تحويله إلى شعب ينبغي أن تحل فيه محل الدين مثاليات اجتماعية مثل: المشاركة الجماعية، ودين العمل، والتفاني المطلق في سبيل الجماعة وما شابه

أن تربطهـا بمصـادر البدايـات الأولى للتـاريخ اليهـودي وتضفي عليهـا مغزى دينيا.

وبعد قيام دولـة إسرائيل، لم تتحدد علاقة الدولـة بالدين بشكل واضح، ولم يكن هنـاك تصـور شـامل لآليـة عمل الـدين وتطبيقاتـه في هـذا الكيـان الجديـد، وقد انعكست هـذه الضبابيـة على وثيقة استقـلال إسرائيل، حيث وردت العبـارات التي تتطـرق إلى الـدين بصيغ عمـوميـة، تحتمل أكثـر من تأويل وتفسير.

ولا شك أن العبـارات العموميـة التي احتوتها الـوثيقة جـاءت بعد نقـاش طـويل حول طبيعـة دولـة إسرائيل ورسالتهـا، ولم تنـه هذه العبـارات الجدل والصراع بين المتـدينين والعلمانيين في المجتمع الإسرائيلي، الذي مـازال محتدمـا حتى اليوم، وسوف يستمر لفترة طويلة لأنه يمس جوانب حساسة نتجت عن مواجهـة الدين اليهودي في إسرائيل لمشاكل لم يألفهـا من قبل، ويمكن القول إنه بقـدر ماكان الـدين مشكلة لدولـة إسرائيل، كان قيام هـذه الدولة بمثـابة مشكلة كبرى للـدين اليهودي. ومكمـن الإشكاليـة هنا أن الديـن اليهودي - لأكثر من ألفي سنـة - لم يعتد إلا على حياة الطـائفة اليهودية المستقلـة ذاتيا في شـؤونها الـدينية والقضـائيـة والتعليميـة، ولم يعـد نفسه، بشكل أو بـآخـر، لمقتضيات الدولة، بالإضافة إلى أن الشريعة اليهودية نفسها لم تكن تحتوي على إجابات شافية لكل ما تحتاجـه الدولة العصرية من مقتضيات متعددة في مجال العـلاقات الخارجيـة وتسيير الأمور الـداخليـة للدولـة في المجال الاقتصـادي والاجتماعي والثقافي[٤٦].

ويمكن القول إن دافيد بن جوريون مـؤسس دولة إسرائيل، كان هو الذي قام بتحديد معالم وصياغة الأسس التي قامت عليها العلاقة بين الدين والدولة

في إسرائيل، حيث إنه رأس حكومتها منذ عـام ١٩٤٨ ثمان مرات وقادها قرابة ثلاثة عشر عاما.

لقد كان بن جوريون ذا وعي علماني واضح، ويسعى إلى تجاوز كل المرحلة الحاخـامية في الثقـافة الإسرائيليـة، وإرسـاء قيم الدولـة على «المقرا» (العهـد القديم) والصهيـونية فقط. وقد كـان وعيه هـذا هو الذي جـره إلى التورط في صراعات سياسيـة حول موضوع الدين، الـذي كانت أهميته بالنسبة لـه رمزية أكثر منها ضرورية[٤٧].

ولم يكن بن جوريـون ملحدا، بل كان يـؤمن بالله على طريقتـه الخاصة. وقد سئل مرة عما إذا كان يؤمن بالله فأجاب: «السؤال هو مَنْ الله؟ إن معظم اليهـود يتصـورونه رجـلا عجـوزا، ذا لحيـة طويلـة، يجلس على مقعـد وثير، ويعتقـدون أنه تحدث إلى مـوسى. لقد سمـع موسى صـوت إنسان في قلبـه، وبذلك عـرف أن عليه أن يفعل مـا يفعل، بيد أنني أومن بوجـود قوى مـادية فحسب في العالم»[٤٨].

وبالـرغم من هذه النظرة السلبيـة إلى الدين، فقـد كان بن جوريـون يدرك أهمية استغلال الدين في سبيل تدعيم الفكرة الصهيونية، واجتذاب المهاجرين إلى فلسطين، فأعلن ذات مـرة: «أن خلـود إسرائيل يتميـز بـاثنتين: دولـة إسرائيل والتوراة». وفي مناسبة أخـرى قال: «على دولة إسرائيل أن تعتمد على نفسهـا، وعلى إلهنـا الذي في السماوات». وهـذه العبـارة في الحقيقـة تعبر عن دبلوماسية سياسيـة أكثر من تعبيرها عن اعتقاد ديني شخصي، حيث كان بن جوريـون يتطلع إلى الربط بين الـدولة ككيان سيـاسي منظم ذي سيادة، وبين القوميـة العبرية التـوراتية. ولذلك فإن بن جـوريون، رغم علمانيتـه، أخذ في الحسبان الاعتبارات السياسية والحزبية ومسؤولية الدولة ونحى آراءه الشخصية جانبا عندما بدأ في وضع أسس التعايش بين المتدينين والعلمانيين[٤٩].

لقد كـان بن جوريون يتطلع إلى بنـاء دولة عصرية، حتى لـو خالف ذلك كل ما ورد في التوراة، وكان يؤمن بأن العمل الصهيوني هو الكفيل ببناء الدولة والمحافظة عليها وليست الغيبيات، لأنـه كان يعتقد أن الغيبيات انتهى دورها في حياة اليهود منذ قيام الدولة(٥٠).

وقـد كتب بن جوريـون بعـد قيام الـدولـة يقول: «على اليهـودي من الآن فصاعـدا، ألا ينتظر التـدخل الإلهي، لتحديـد مصيره، بل عليه أن يلجأ إلى الوسائل الطبيعية العادية مثل الفانتوم والنابالم». وأعلن في مناسبة أخرى: «أن الجيش الإسرائيلي هو خير مفسر للتوراة». وقال بعد اعتزاله العمل السياسي: «كنت مصمما على أن تكون إسرائيل دولـة علمانية، تحكمها حكومـة علمانية، وليست دينيـة، وحاولت أن أبـقي الدين بعيـدا عن الحكـومة والسياسـة بقدر المستطاع»(٥١).

إذن كان بن جوريـون يرى أن للدين وظيفة، عليـه القيام بتأديتها وكفى، وهو ماعبر عنه بـوضوح عندما قال: «إن الدين هـو وسيلة مواصلات فقط، ولـذلك يجب أن نبقى فيهـا بعض الوقـت، لا كل الوقت». ولم يكـن يرتـاح للمتدينين والحاخامـات، فكان يقول: «إن حياة اليهود لو تـركت لحاخامات اليهود لظلوا حتى الآن كـلابا ضالة في كل مكان، يضربهم النـاس بالأقدام، ويحتمي اليهود من أقدام الأغلبية الساحقـة لهم في كل مكان بأحلام العودة إلى أرض الميعـاد والأجداد، وانتظـار المسيح، الـذي سيهبط عليهم من السماء، لينقذهم ويقـوم لهم بكل العمل، بينما هم يصلون الفجر والعشـاء، ويبكون ليلا ونهارا»(٥٢).

وهكذا فإنه بالرغم من التوافق بين الدين والقومية في اليهودية، فإن الغالبية العظمى من الحركة الصهيونية لم تكن دينيـة. وعلاوة على ذلك، فإنه بين عدة

أجنحة من هذه الحركة، مثل اليسار الصهيوني، زادت بشكل واضح النغمات الصريحة المعادية للدين. وحتى تلك التيارات الأيديولوجية، التي لم ترغب في عزل نفسها تماما عن الارتباط بالتقاليد اليهودية، لم تستطع أن تقوم بعمل تسوية بين فرضياتها الأيديولوجية الأساسية، وبين وجهة النظر الدينية، وحتى مع أكثر الأجنحة اعتدالا في الصهيونية الدينية، وذلك لأن تلك لا يمكنها أن تسلم بسيادة عليا على سيادة الشريعة، وبناء على ذلك، فإن التسليم بالصلاحية السياسية أيا كانت هو تسليم مشروط، وهو الأمر الذي لا يمكن أن تسلم به الأحزاب غير الدينية صراحة على المستوى الأيديولوجي(٥٣).

ويرى ي. إنجلارد «أن وحدة الدين والأمة ذات جذور عميقة في الرؤية الخاصة باليهودية. وأن جمع شتات المنفيين، وعودة الشعب اليهودي إلى «أرض إسرائيل» وإقامة حكم مستقل فيها هي من العلامات الرئيسية للخلاص في عصر المسيح. وقد استقت الصهيونية الحديثة، التي أدت إلى قيام دولة يهودية في هذا العصر، دون شك، من الإرث اليهودي، ولكنها حولت التأكيد إلى الإحياء القومي. وكانت الرغبة هي إقامة دولة ذات سيادة ديمقراطية والانضمام كأمة متساوية الحقوق إلى سائر أمم العالم. ولكن الدولة الحديثة لم تقبل مبدأ الوحدة بينها وبين الدين اليهودي، وتم إدراك الفكرة الصهيونية بوساطتها في صورتها العلمانية. ولهذا فإن نظام الحكم السياسي الذي توجهه مبادىء التسامح والمساواة بين الأديان، يعتبر نفسه فوق الأديان»(٥٤).

وقد كان من المحتم أن تتصادم وجهة النظر العلمانية بشأن ماهية الدولة اليهودية الحديثة، مع تلك الخاصة باليهودية الدينية(٥٥). ويكمن الفارق الموضوعي بين وجهات النظر العلمانية والدينية أساسا في إشكالية العلاقات بين الدين والدولة في إسرائيل. وقد أصبح هناك في إسرائيل منذ قيامها توتر آخذ في الازدياد، ويتجلى من حين إلى آخر في صورة عواصف سياسية.

وقد أدى التناقض في وجهات النظر حول ماهية الدولة إلى إرباك كل من رؤساء الدولة والمتمسكين بالتقاليد. فالدولة من ناحيتها لم تجد في نفسها الجرأة على الانفصال التام عن التراث، وسعت من جانبها لأن تكون دولة يهودية، ولكنها لم تكن تعرف كيف تترجم «يهوديتها» إلى لغة الواقع دون أن تمس ماهية العلمانية. ولكن مع هذا، فإنه لا يمكن تجاهل دور الدين في دعم مايسمى «الحق التاريخي لليهودية» على «أرض إسرائيل».

و«الحريديم» (المتشددون دينيا) من جانبهم لا يعرفون كيف يتعاملون مع الدولة التي تعلن أنها دولة علمانية، ومن يتجرأ على أن يفسر الوجود التاريخي الحديث تفسيرا دينيا، فإنه يفشل في النظر إلى دولة إسرائيل على أنها تجسيد لمفهوم المسيحانية الدينية، كما أنه لا يجد في مفهوم «بداية الخلاص» (أتحلتا رجئولا) ثمة حل لمشكلة العلاقة بين الدين والدولة. وأولئك الذين حاولوا من بين المحافظين على التقاليد البحث عن حل في «الهالاخاه» من أجل معرفة كيفية توجيه خطواتهم نحو الدولة بشكل عملي، واجهوا الصعوبة الخاصة بأن «الهالاخاه» لم تبحث حتى الآن الواقع الجديد، لأن الحكم اليهودي العلماني في فلسطين هو حالة لم ترد صراحة في «الهالاخاه». وتبرير ذلك، هو أن تسلم بوجهة النظر العلمانية كأساس لدولة يهودية، لأنه موقف غير شرعي في نظرها.

ولكن بالرغم من ذلك، فإن معظم الجمهور الديني، بما في ذلك كافة زعمائه كانوا يسعون إلى الانحياز إلى الدولة والإسهام في قيادتها. ومن هنا: فإن التناقضات الداخلية التي تحفل بها كل من وجهة النظر العلمانية ووجهة النظر الدينية، تعتبر من سمات الموقف الحالي في علاقات الدين والدولة في إسرائيل، وذلك لوجود تناقض مبدئي بين الدين اليهودي والإطار العلماني لدولة إسرائيل، حيث يريد كل طرف أن تكون له الغلبة، بينما من الصعوبة بمكان

مد جسور التفاهم بين التناقضات الجامدة التي تؤدي عادة إلى نوع من الصراع بين القيم.

إن «الهالاخاه» اليهودية لها طابع خاص، حيث إنها عبارة عن مجموعة من الأحكام والأوامر والنواهي تتطلب إذعانا كاملا للشرائع. ويعتبر الإيمان أساسا مهما في الدين اليهودي، ولكن «الهالاخاه» لا ترفض مبدأ الفرض أو «الإكراه الديني» (هَكفيا هداتيت) من أجل التوصل إلى السلوك المطلوب من جانب الكافرين بالدين. ويستمد مبدأ «الإكراه الديني» دعما زائدا من مبدأ المسؤولية الجماعية الذي ينطبق على الشعب اليهودي، وخاصة في حالة إقامته في «أرض إسرائيل». وبشكل مبدئي فإن «الهالاخاه» لا تعترف بالتقسيم بين الموضوعات الدنيوية الخاضعة من حيث المبدأ لتنظيم مستقل بوساطة السلطة السياسية، وبين القضايا «السماوية» التي تخضع للسلطة الوحيدة للزعامة الدينية، حيث إن كل قضية تمس حياة الإنسان لها حل في «الهالاخاه». ولكن «الهالاخاه» لا ترفض تماما الاستقلال الذاتي عن الحكم السياسي، حيث أقرت بها في عدة مبادىء مثل «دينا دي ملخوتا دينا» (قانون الدولة يجب تنفيذه) والصلاحية الممنوحة للطائفة لأن تضع قوانينها الخاصة (تقنوت هَقّهل).

كانت هذه بعض نقاط تمهيدية ألقينا من خلالها الضوء على موقف الدين اليهودي كما تجسده «الهالاخاه» تجاه العلاقة بالفرد اليهودي وبالنظام السياسي. وقبل أن نتطرق إلى الوضع الحالي ينبغي أن نشير إلى أن هذا الوضع كان محصلة لوضع ساد خلال فترة الانتداب البريطاني في فلسطين، ولكن مع إقامة الدولة أصبح له مغزى آخر. لقد كان اليهود أثناء فترة الانتداب مجرد طائفة يهودية، واستخدمت الطائفة اليهودية وتنظيماتها الرسمية كأساس لتنظيم كل القوى اليهودية من قومية ودينية على اعتبار أنهم علمانيون. وبعد إقامة الدولة انتهى الوضع الطائفي اليهودي، ومعه كذلك المؤسسات العلمانية

التابعة له، والتي حلت محلها مؤسسات رسمية تابعة للدولة لها مهام دينية وصلاحيات تجاه كافة السكان من اليهود، ولم يكن الوضع على هذا المنوال بمثابة فصل مابين الدين والدولة، لأن الدولة أخذت على عاتقها تنظيم الشؤون الدينية، ومنحت صلاحيات قانونية للتنظيمات الدينية وأعطت فاعلية لأوامر الدين المختلفة، وتجلت المبادىء الأساسية لهذه التسوية في النقاط التالية:

(١) تعترف الدولة بالقضاء الديني في قضايا الزواج والطلاق الخاص باليهود من مواطني الدولة أمام المحاكم الربانية (الحاخامية)، وتلتزم هذه المحاكم بالحكم وفقا لأحكام «الهالاخاه».

(٢) في القضايا الأخرى المرتبطة بالأحوال الشخصية يتم الالتزام بأحكام «الهالاخاه»، ويتم الأخذ بها أمام المحاكم المدنية.

(٣) تمنح الدولة «الحاخامية الرئيسية» صلاحيات، لتحدد تنظيم وتشكيل هذه المؤسسة التي تدعمها الدولة ماديا.

(٤) تمنح الدولة في المجال المحلي صلاحيات للمجالس الدينية، لتحدد تنظيمها وتكون مسؤولة عن ميزانياتها.

(٥) تهتم الدولة بالتعليم الديني، وتقيم شبكة من المدارس الرسمية الدينية.

(٦) تنشىء الدولة وزارة حكومية للأديان، لها ميزانية للخدمات الدينية.

(٧) تشرع الدولة قوانين تستمد من الشريعة الدينية فيما يتصل بالسبت والأعياد، و«الكشيروت» (الطعام الشرعي).

(٨) يتم إنشاء حاخامية عسكرية في الجيش تكون لها صلاحيات في مجال الجيش.

والملاحظة الرئيسية التي نخرج بها من هذه التسوية هي وجود تطعيم للمؤسسات الدينية في نطاق الدولة، حيث إن جهاز القضاء الحاخامي يعتبر من مؤسسات الدولة، ويطبق أحكامه عن طريق أجهزة الدولة الرسمية. وتعتبر «الحاخامية الرئيسية» هيئة عامة، كما أن الدولة بشكل مبدئي، لا ترى أن هناك موضوعا دينيا له حصانة خاصة في مواجهة تدخلها. وقد أيدت الأحزاب الدينية في إسرائيل هذه الرؤية، كل وفق تبريرات خاصة به تماما. إن هذه الأحزاب، بالرغم من رفضها للطابع العلماني للدولة، تنظر إليها ليس باعتبارها الجهة المناسبة لفرض مبادىء الدين على سكانها من اليهود فحسب، بل باعتبارها الجهة الموكلة بالعمل وفقا لأحكام «الهالاخاه». ولكن بالرغم من ذلك فإن هذا التسليم من جانب الأحزاب الدينية للوضع القائم لم يحل دون حدوث صدامات نذكر من بينها:

(١) يؤدي تطبيق أحكام «الهالاخاه» في شؤون الزواج والطلاق على مجمل السكان اليهود إلى غليان بسبب الأحكام الحالية التي تنطوي عليها مثل: تحريم زواج الكاهن والمطلقة، وتحريم الزواج المختلط، وأحكام الطلاق، وأحكام «اليبوم» (زواج الأخ من زوجة أخيه المتوفى)، و«الحليتسا» (قيام زوجة الأخ المتوفى بضرب شقيقه بحذائها والبصق في وجهه في حالة رفضه الزواج منها).

وفيما عدا الصراع السياسي من أجل اتباع الزواج للمدني، فإنه تبذل محاولات دائمة من أجل إفراغ الشريعة الدينية من مضمونها، مثل عقد الزواج المختلط في جزيرة قبرص القريبة، وعقد الزواج الخاص دون اشتراك حاخام في حالة المنع الديني، أو في حالة رفض عقد طقوس الزواج الدينية. وتقوم المحاكم المدنية بدور مهم جدا في هذا الصراع، حيث تتعرض أحكام «الهالاخاه» للانتقاد ويتم التساهل مع كل محاولات الالتفاف حولها وتجنبها.

والمثال الواضح على ذلك، أن «محكمة العدل العليا» أقرت بمبدأ تسجيل من تزوجوا زواجا مدنيا أو مختلطا، أو في احتفال مدني في سجلات الزواج. وإن كانت المحكمة لم تحسم بالفعل مدى سريان مفعول مثل هذه الزيجات، إلا أن عملية التسجيل بوساطة جهة رسمية تشكل في حد ذاتها اعترافا معينا بها، وتتيح لهؤلاء الأزواج الظهور علانية كزوج وزوجة، بما ينطوي على اعتراف من المشرع بهذه الحالات التي تمت بما لا يتوافق مع أحكام «الهالاخاه».

(٢) حدد المشرع في عدة قوانين من تلك المتصلة بالأحوال الشخصية أن أحكامه ملزمة لكل من المحاكم المدنية والمحاكم الدينية، مثلما حدث بالنسبة لقانون «المساواة في الحقوق بالنسبة للمرأة» الذي صدر عام ١٩٥١، حيث لم يلتفت إلى حكم المحكمة الربانية التي أقرت بعدم توافق هذا القانون مع أحكام الشريعة اليهودية.

(٣) لم تحدد صلاحيات «الحاخامية الرئيسية» بالتفصيل، حيث كان الهدف هو إقامة مؤسسة رسمية عليا تكون هي الجهة المهيمنة دينيا بالنسبة للسكان اليهود، ولكن هذا الهدف لم يتحقق للأسباب التالية:

أ ـ هناك قطاع من الجمهور الديني نفسه لا يعترف بالصلاحية الشرعية اليهودية لهذه المؤسسة الدينية بصورة نسبية، حيث أقامت دوائر حزب «أجودات يسرائيل» مؤسسة مستقلة باسم «مجلس كبار علماء التوراة» ويخضعون لها من الناحية التشريعية، وحزب «شاس» الحريدي (المتشدد دينيا) السفاردي له مجلس خاص هو «مجلس حكماء التوراة».

ب ـ يتسم موقف الدولة من هذه المؤسسة بالازدواجية، فمن ناحية، تنظر إلى «الحاخامية الرئيسية» باعتبارها الهيئة التشريعية الدينية العليا التي مهمتها توجيه الجماهير في القضايا الدينية، ومن ناحية أخرى، تتوجه إليها دوائر مختلفة بمطالب من أجل تكييف «الهالاخاه» مع «روح العصر»، أي تعديل أحكام مختلفة من الأحكام الدينية.

جـ ـ ينظر إلى اعتراف الدولة «بالحاخامية الرسمية» على أنه نوع من تحويلها إلى تنظيم تابع للـدولة، وبالتـالي فهي خاضعة لإشراف محكمة العـدل العليا التي تتدخل كثيرا في أحكام «الحاخامية» وفي انتخابات «الحاخام الأكبر». وتخضع أعمال مجلس «الحاخاميـة الرئيسية» لإشرافها حتى تتأكـد من عدم وجود مخالفـات تتعارض مع صلاحيـاته، وهـو ما يتعارض مع كـون هذه الهيئة «هيئة هلاخية» عليا.

(٤) بالنسبة للقوانين التي تتصل بأحكام منع وفقا لشرائع الدين اليهودي ـ مثل أحكـام يـوم السبت وتـربيـة الخنـازيـر ـ تـوجـد قـوانين للـدولـة تسمح بتجاوزها[٥٦].

وقد قـامت الأحزاب الدينية إثـر قيام إسرائيل بضغوط متـواصلة من أجل إضفـاء الطابع الـديني الصريح على الدولـة اليهـودية. وقـد أخذت مطـالب الأحزاب الدينية صورا كثيرة نذكر فيما يلي بعضا منها:

أولا: تشريع قانون يحرم تربية الخنازير في المناطق اليهودية.

ثانيـا: تشريع قانون بشأن ساعات العمل والـراحة وتحديد سلسلة كاملة من الأحكام ـ ولاسيما المحلية ـ بشأن المحافظة على يوم السبت علنا. ومن بين تلك الأحكـام: عدم تشغيل المواصـلات العـامة (فيما عـدا حيفا)، وإغـلاق المحـال العامـة (فيما عـدا المطاعم والملاهـي)، وعدم القيـام بأي عمل، مهما كان، في مشروعات حيوية كثيرة مثل الموانىء وغيرها.

ثـالثـا: المحـافظة على الطعـام «الكاشير» في المؤسسـات العامـة، وفي المشروعات الرسمية أو شبه الرسميـة (على سبيل المثال في بواخر شركة «تسيم» حيث لم يسمح المتـدينون بـوجود مطبخين فيهـا ـ واحـد «كاشير» والثـاني غير «كـاشير»). وقـد وصلت هـذه المطـالب إلى ذروتها في عـام ١٩٦٥، عشيـة

انفضاض الكنيست الخامس، ومع الإعداد للكنيست السادس، حيث طرح مطلب بتشريع قانون ليوم السبت الشامل، الذي وإن كان لا ينطوي على ماهو أكثر من إعطاء شرعية للوضع الراهن، إلا أنه عن طريق منح هذا الوضع الراهن القوة القانونية وتوسيع مجاله أصبح يشكل أخطر القيود على قضية العمل يوم السبت.

رابعـــا: وكان المطلب الرابع للدوائر الدينية في هذا المجال موجها إلى إحداث تغيير كبير إلى حد ما في قانون التشريح وعلم الأمراض، والذي ينظم الظروف التي يجب عليها تشريح جثث الموتى. ووفقا لهذا المطلب تفرض قيود كبيرة للغاية سواء على الهيئات القضائية (في حالة ضرورة تحديد سبب الوفاة) أو على الهيئات الطبية ويحدد اشتراطات بعيدة المدى إلى حد ما بشأن إمكان القيام بالتشريح بناء على موافقة الأسرة. وقد اعترضت الدوائر الطبية على هذه المطالب التي اعتبروها بمثابة مساس بمستوى البحث والخدمات الطبية[٥٧].

والبعد الثاني لمسألة مدى الطابع الديني للدولة ومؤسساتها هو مشكلة وضع الهيئات الدينية القضائية ـ وعلى الأخص الحاخامية.

وقد ترتب على تفجر هذه المشاكل التي تناولناها فيما سبق حدوث توترات حادة ذات مغزى خاص فيما يتصل بصورة إسرائيل من الناحية الدينية:

(١) كانت نقطة الخلاف الأولى مرتبطة بسيطرة الحاخامية الرئيسية على المجال القضائي المتصل بقوانين الأحوال الشخصية. وقد أدت هذه الحقيقة إلى إثارة عدة مطالب مضادة:

أولا: المطالبة بالبحث عن طريق للتسهيل في شؤون الزواج في تلك الحالات التي لا يستطيع فيها الطرفان أن يتزوجا وفقا لأحكام الشريعة (مثل زواج الكاهن بالمطلقة).

ثانيا: أدى التصلب الشديد من جانب الحاخامية في هذا المجال، كسائر المجالات الأخرى، إلى إثارة مطالب أكثر تطرفا لاتباع الزواج المدني والفصل بين الدين والدولة.

وقد أثيرت في هذا المجال قضية «الإكراه الديني»، المرتبطة بفرض أحكام الشريعة على الحياة العامة أيام السبت وفي الأعياد الدينية، من ناحية، وعلى حياة الفرد بصفة خاصة فيما يتصل بصلاحية الطعام شرعيا ومسائل الزواج والطلاق والأمور المختلفة المتفرعة منها، من ناحية أخرى.

ولقد كانت هذه الأمور العملية التي تمس بشكل مباشر أو غير مباشر حياة كل فرد في إسرائيل، هي المحرك لإثارة المطلب الذي يطرح من حين إلى آخر ـ وإن كان بوساطة أقلية ضئيلة ـ «للفصل بين الدين والدولة». وهذا المطلب يريد، بشكل عام، ليس الفصل الرمزي بين دولة إسرائيل كدولة يهودية، وبين التقاليد الدينية اليهودية، بل يطالب أساسا بالفصل على المستوى الرسمي والقضائي. والتحفظ هنا هو ضد وجود مؤسسات دينية احتكارية تزود المواطنين بالخدمات الحيوية. وهذه المؤسسات راسخة في قانون الدولة وتمولها سواء بسخاء أو بتضييق، وذلك وفقا لقوة المندوبين الدينيين في الائتلاف الحكومي[٥٨].

وقد انعكس ازدياد التوتر في المجال الديني، ونتيجة لازدياد تدخل الحاخامية الرئيسية في شؤون الأفراد وفي حياتهم اليومية، في إقامة رابطة لمنع «الإكراه الديني». وقد أسست الرابطة في يونيو ١٩٥٠، أثناء انتخابات بلدية القدس. وقد أقامت هذه الرابطة فروعا في المدن الثلاث الكبرى، وتزعمها بصفة خاصة مثقفون من أصل ألماني ومن وسط أوروبا. وبعد ذلك أصبح رؤساء هذه الرابطة جامعيين شبانا وطلابا من مواليد إسرائيل (الصبَّاريم) ومن مواليد بلدان مختلفة.

وقد كانت المطالب الرئيسية للرابطة هي: الزواج المدني وتقليل القيود الدينية و«الإكراه الديني» في الحياة العامة. وقد حاولت الرابطة من حين إلى آخر أن تؤثر على الرأي العام عن طريق نشر المطبوعات، والخطابات للسلطات والمقالات في الصحف عن مشكلة «الإكراه الديني». وقد مارست كذلك نشاطا في السعي من أجل صالح الأفراد، الذين كانوا يصطدمون بالقيود المختلفة لأسباب دينية، مثل من يريد الزواج وتحول الشريعة دون إتمامه.

وفي عام ١٩٦٠ جددت الرابطة نشاطها بعد سلسلة من الأزمات الدينية بين الجمهور، وعلى الأخص بعد طرح مشكلة «من هو اليهودي؟». وقد كثفت الرابطة نشاطها في خريف ١٩٦٣ حيث نظمت مظاهرة في القدس ضد العنف المتزايد من قبل المتدينين، وسارت في هذه المظاهرة جماعات كثيرة من الشباب «العلماني»، وهم مسلحون بالعصي إلى حدود الأحياء الدينية. وإذا كان نشاط هذه الرابطة قد تعرض لاهتزازات كثيرة، إلا أن تأثيرها كان كبيرا، وكانت رمزا، إلى حد ما، للاتجاه المتزايد من أجل خلق ثغرات عميقة بين المعسكرين الديني واللاديني في إسرائيل[٥٩].

(٢) أما نقطة الخلاف الثانية فقد تكونت على أساس عمل التيارات اللا - أرثودكسية في اليهودية (الإصلاحيون والمحافظون). إن هذه التيارات التي توجد قوتها الرئيسية في الولايات المتحدة الأمريكية، قد قوبلت، حينما أرادت العمل في إسرائيل، بمحاولات كثيرة من المؤسسات والمنظمات الدينية لإبعادها. وهكذا، على سبيل المثال، أثيرت في بداية الستينيات أزمة بين وزارة الأديان وجمعية الحاخامات (المنظمة الحاخامية للحركة المحافظة في الولايات المتحدة الأمريكية)، بشأن فاعلية الزواج الذي تم عقده خارج إسرائيل بوساطة حاخامات محافظين. وقد أدت هذه الأزمة، إلى تراجع الجمعية عن

مشروعها الخاص بعقد مؤتمرها في إسرائيل. وقد حاولت دوائر المجالس الدينية في بعض الأماكن كذلك منع تأجير قاعات عامة للدوائر الإصلاحية، من أجل الصلاة، إلى أن اضطر هؤلاء إلى الحصول على الأوامر المطلوبة عن طريق التوجه إلى «محكمة العدل العليا»[٦٠].

وتأتي المطالبة بإتاحة الفرصة للتيارين المحافظ والإصلاحي لممارسة نشاطهما في إسرائيل ضمن محاولة كسر احتكار اليهودية الأرثوذكسية، وإتاحة الفرصة لهم، ليس فقط من أجل تدعيم إطاراتهم التنظيمية، بل كذلك لطرح الحلول التشريعية المتجددة للمشاكل المعقدة الخاصة باليهود كأفراد ولإسرائيل كمجتمع في العصر الحديث. والمقصود بالطبع، هو المزيد من المرونة في عمليات التحريم الخاصة بالزواج والطلاق، وصدام الشريعة اليهودية مع المشاكل التكنولوجية والاقتصادية والطبية وما شابه ذلك، وهي المشاكل التي تمس بشكل مباشر حياة الإنسان والمجتمع في الربع الأخير من القرن العشرين[٦١].

(٣) ونقطة الخلاف الثالثة ـ وربما الرئيسية والمبلورة ـ هي مشكلة مدى خضوع الحاخامية للسلطة القضائية العليا للدولة، أي حق الاستئناف على قرارات الحاخامية أمام المحاكم العادية في إسرائيل بصفة عامة، والمحكمة العليا باعتبارها محكمة العدل العليا، بصفة خاصة. إن الحاخامية والدوائر الدينية المختلفة، ومن بينها كذلك الدوائر المتطرفة، التي ترفض الاعتراف بالحاخامية الكبرى كصلاحية عليا ـ قد زادت من مطالباتها من أجل إعطاء الحاخامية وضعا استقلاليا وعدم إخضاعها لأي سلطة.

وقد تجاوزت الاتجاهات لإعطاء سلطة استقلالية للمؤسسات الدينية الحدود في مجالات رئيسية تمس صورة الدولة والمشاركة في حياتها، وعلى الأخص

في مجال الخدمة العسكرية. وقد تجلت هـذه الاتجاهات بشكل بارز في حقيقة أن دوائر معينة من الشبـان والشابات الـدينيين أعفوا من الخدمة العسكـرية. والنوع الأول يشمل الفتيات الدينيات، اللائي يسمح لهن القانون بالإعفاء من الخدمة العسكريـة، إذا ما أعلن أن الأسباب الدينيـة لا تسمح لهن بالخدمة. وكـانت الحالـة بعيدة المدى والأكثـر جـديـة هي إعطاء الإعفـاء من الخدمـة العسكريـة ليس وفقا لحكم صريح في القـانون، بل بنـاءً على تعليمات داخلية من وزارة الدفاع.

ووفقا لهذه التعليمات يمنح شبـاب «اليشيفوت» (المعاهد التلمـودية) حق الإعفـاء بـدعـوى أن الخدمـة في الجيش تعـرقل تمامـا دراسـة التـوراة في «اليشيفوت». وقد أكد تبرير كهذا، غربـة دوائر دينية معينة عن صورة الدولة الحديثة المستقلة، من ناحية، كما أبرزت هـذه التسوية، من ناحية أخرى، أن المؤسسات الرئيسية في إسرائيل قد منحت وضع هذه الدوائر الدينية قدرا معينا من الشرعية. وكل هذه الاتجاهات التي تتغـذى من إضعاف الأسس المعتدلة والصهيـونية في المعسكـر الـديني ومن تطور الاتجاهـات المتطـرفة في داخلـه، أبرزت بمزيد من الشدة الاتجاه الذي تميل إليـه الجماعات الدينية بشأن المطالبة بوضع استقـلالي متميز لمؤسسـات القضاء الـديني. وهذا المطلب هـو نتيجة الازدواجية القيمية التـي تتصرف بموجبها دوائر كثيرة من هذه الـدوائر الدينية تجاه الدولة وقوانينها. ولا تكمن جـذور هذه الازدواجية القيمية فقط في وجهة النظر السائدة حتى بين دوائر كثيرة من الجماعات الدينية المعتدلة، بأن القانون المقدس هو قـانون ذو صلاحية أكبر من القانـون العلماني الرسمي، بل كذلك في استعـداد ضئيل نسبيا للصـدام مع مشـاكل وجود دولـة يهودية مستقلـة، يشكل فيها الجمهـور الديني أقلية، ومحاولـة إضفاء السمات التي كـانت مميزة لـلأقليـة المنغلقـة في المجتمع اليهـودي التقليـدي في أوروبـا، على المجتمع

الإسرائيلي. ومن هنا يبرز مطلب الدوائر الدينية بوضع غير متساو واضح داخل المجتمع الإسرائيلي، أي المطالبة بأن يحصلوا على حق أن يفرضوا المؤسسات الدينية وقوانينها على كافة الجمهور، دون أن يكون عليهم أن يقبلوا مع هذا كل عبء الإطار السياسي المشترك»[٦٢].

واستنادا إلى ما سبق يمكن القول إن العلاقة بين الدين والدولة في إسرائيل ظهرت في ثلاثة مجالات أساسية هي: مجال الرموز ومجال الخدمات ومجال التشريع، في إطار سعي واضح إلى طمس الحدود بين رموز الانتماء القومي والديني، بالرغم من محاولات الصهيونية في بدايتها للتخلص من الرموز الدينية:

١ ـ مجال الرموز الدينية: ويتجلى فيما يلي:

أ ـ الأعياد الدينية[٦٣]: لقد كانت الأعياد التي يتضمنها التقويم السنوي أعيادا دينية تحتفل بها أقلية من المتدينين الذين يحافظون على التقاليد، تمسكا بتعاليم الدين، مما كان يضفي على هذه الأعياد جوا من القدسية والصلاحية الدينية. وفي المراحل الأولى من محاولة التكيف القومي بذلت الجهود من أجل تخليص الأعياد القديمة من طابعها الديني، وتحويلها إلى أعياد ذات مضامين قومية فحسب، ولكن هذا الاتجاه أخذ في التراجع، وبدأت الاحتفالات العلنية، وخاصة تلك التي تتم في إطار جيش الدفاع الإسرائيلي تأخذ الطابع الديني التقليدي. وبالرغم من أن هذه الترتيبات تخلق أحيانا احتكاكات بين المتعصبين الدينيين وأولئك الذين لا يقيمون الشرائع ــ حينما يحاول المتعصبون فرض إقامة الشرائع على اللا دينيين ــ فإن الاحتفال التقليدي بهذه الأعياد أصبحت له وظيفة موحدة. وعن طريق تضمين الأعياد الدينية في الوعي القومي يكشف الإسرائيليون عن علاقتهم باليهودية وبيهود العالم تماما مثلما

أصبحت الأعياد القومية الإسرائيلية (عيد الاستقلال، وعيد الذكرى النازية) جزءا ثابتا في تقويم معظم الطوائف اليهودية في العالم.

ب ـ المناسبات الدينية العائلية: ويقصد بها تلك المناسبات الاحتفالية ذات الطابع الديني، مثل احتفال «بَرْمِتْسفا» (الاحتفال الذي يتم بمناسبة بلوغ الفتى سن الثالثة عشرة من عمره حيث يصبح مسؤولا عن إقامة الشرائع الدينية والالتزام بها ويسمى في هذه الحالة «بَرْمِتْسفا» أي «ابن الشريعة») ومناسبات الحداد وما شابهها، حيث كان الشائع هو أن قراءة التوراة في مثل هذه الاحتفالات والاستعدادات المرتبطة بها مقصورة على المحافظين على الشرائع فقط، بينما هي شائعة الآن في دوائر أوسع حتى من بين العلمانيين. وللتفرقة بين السرور والحزن، فإن تلاوة صلاة «القاديش» (صلاة تتلى على الموتى) بوساطة الابن أو سائر أقارب الأسرة، وهي طقس ديني بارز، لم تعد تغيب عن جنازة الميت في إسرائيل تقريبا. وإذا ماحدث رفض من إحدى الأسر في «الكيبوتس» لإجراء الحاخامية العسكرية جنازة دينية لأحد القتلى في المعارك، فإن هذا الأمر ينظر إليه على أنه شيء غريب وغير مألوف(٦٤).

جـ ـ رموز الدولة وأعلامها: مثل نجمة داود السداسية والشمعدان، التي تتخذ رمزا للعديد من مؤسسات الدولة الرسمية، وألوان العلم «الأبيض والأزرق السماوي» وهي ألوان «الطاليت» (شال الصلاة)، والعديد من الطوابع الرسمية التي تصدرها الدولة، حيث تحرص على إضفاء المسحة الدينية عليها.. إلخ.

ويمكن أن نشير في هذا المجال أيضا إلى أحد الرموز التي ترتبط بالوعي الديني التاريخي عند اليهود، ألا وهو اللغة العبرية. لقد كان إحياء اللغة العبرية، بلا شك، أحد إنجازات الحركة الصهيونية، وكان شرطا حتميا

لنجاحها، وهو أمر ما كان من الممكن أن يتحقق اعتمادا على المحصول اللغوي الوارد في كتاب العهد القديم فقط، والذي لا يتجاوز ثمانية آلاف كلمة، كما كان يفضل بعض غلاة الصهيونيين. لقد استوعبت اللغة العبرية الحديثة أسسا من كل المراحل التاريخية التي مرت بها اللغة العبرية: المرحلة «التاناخية» (الخاصة بالعهد القديم)، والمرحلة التلمودية، ومرحلة العصور الوسطى، ومرحلة أجيال «الجيتو»، كما استعانت بكل صور الاستخدام اللغوي التي ظهرت في كل الصور الأدبية.

ويرى موشيه سميث «أن رؤساء دولة إسرائيل (باستثناء الأول وهو حييم وايزمان)، ما أن تولوا مهامهم حتى بدأوا يبدون ارتباطا بالتقاليد. إن يتسحاق بن تسفي، الذي دافع بحماس عن حق حركة العمال في إقامة مجتمع علماني في البلاد المتجددة، في المؤتمر الصهيوني عام ١٩١٠، بدأ بعد انتخابه رئيسا في الانحياز إلى التقاليد وإقامة معظم شرائعها علنا. وزلمان شازار، الرئيس الثالث طرح طلبا بشأن إقامة معبد في مقر رئيس الدولة، وإفرايم كاتسير، الذي كان على عكس سابقيه مفتقدا للخلفية المرتبطة بالتقاليد، مر بمرحلة تغيير في علاقته العامة بقيم التقاليد. ومن هنا فليس من قبيل المصادفة أن يطالب «الحزب الديني القومي» بتقوية مكانة وصلاحيات رئيس الدولة في القانون»[٦٥].

٢ ـ مجال الخدمات:

حيث إن احتياج الدولة للرموز الدينية، سواء فرضا أو طواعية، يستلزم خدمات تقوم بها هيئات وأفراد، يزودون المجتمع باحتياجاته في المجال الديني، فإن الدولة تقوم بمد المواطنين في إسرائيل، بالخدمات الدينية المختلفة والمتنوعة في مجال قوانين الأحوال الشخصية ومجال التعليم الديني،

سواء للمعنيين بذلك أو لغير المعنيين، كما توجد وزارة للأديان مهمتها الرئيسية توفير هذه الخدمات والإشراف عليها.

والدولة في إسرائيل تـوفر جهازا كاملا من الحاخامـات، والقضاة الدينيين ورجـال الديـن الصغـار، ينتمي جـزء منهم إلى جهـاز الـدولة والمؤسسـات العامـة الأخرى وعـدد منهم يمارس مهامـه ويحصل على مكافأة مقـابل القيام بالخدمات الدينية.

والجدير بالذكر في هذا المجـال أن المجتمع لا شأن له بأسلوب الدولة، أو بأي أسلـوب آخـر يتبع في إعداد الحاخـامـات وممـارسي الطقوس. إن هـؤلاء الحاخامات لا يخرجون من المجتمع الذي سوف يقدمون له خدماتهم، بل هم ثمرة الجماعات الهامشية، التي تعيش في جو من الثقـافة الدينية المتحفظة تجاه المجتمع الإسرائيلي بأسره. ومركز التربيـة الرئيسي للمؤهلين للخدمـات الدينية هـو «اليشيفوت» (المعـاهد التلمـوديـة). وتشكل هذه «اليشيفـوت»، ماهـو بمثابة حلقة اجتماعيـة روحانية قائمة بذاتها. ويتحول التـلاميذ الذين ينتمون إلى المجتمع الإسرائيلي ـ من الدوائر الـدينية المعتدلة ـ خلال سنوات دراستهم في «اليشيفـوت» إلى جـزء حقيقي من عـالم «اليشيفوت». وحتى إذا كـانـوا لا يستـوعبون تمامـا في هذا العـالم، فإنـه يصبح بالنسبـة لهم بمثابـة دائرة انتماء، وخاصة إذا مـا أصبحت الخدمة الدينية هي مهنتهم، وعملوا كحـاخامات أو قضاة وما شابه ذلك[٦٦].

وفي إطار قانون التعليم الإلزامي المجاني الذي تقـدمه الدولة، يوجد تياران أرثودكسيان مختلفـان: التيار الأول تيار معتدل، وهو التيـار الرسمي الديني، والثاني متطرف، وهـو التيار المستقل. ومع تشريع قانون التعليـم الإلزامي عام ١٩٥٣ والـذي أقر بأغلبيـة صوت واحـد في الحكومـة، دُعِم التعليم المستقل بنسبة ٦٠٪ من مـرتبات المدرسين. وبعد عـدة سنوات رفعوا نسبـة الدعم إلى ٨٥٪، وحاليا تقوم الدولة بتمويل أجور المدرسين بالكامل من ميزانياتها.

وتوجد في وزارة التعليم شعبة خاصة وذات استقلال ذاتي مسؤولة عن التعليم الرسمي الديني الذي أصبح بمرور السنين، مع توسيع صلاحياته مملكة قائمة بذاتها. ويعتبر الإشراف على التعليم المستقل من قبل الدولة إشرافا شكليا فقط. كذلك فإنه يوجد في هذه الوزارة قسم «للثقافة التوراتية الأرثوذكسية» وقسم للعناية بموضوع «الوعي اليهودي» في التعليم الرسمي. وقد تم في السنوات الأخيرة فتح أبواب مدارس رسمية كثيرة أمام مبعوثي «حَبَد» (أتباع الحسيدية) وغيرهم، بتصديق ومباركة من وزارة التعليم، وفي عام ١٩٧٧، تم افتتاح أول مدرسة رسمية في القدس، تقوم مناهجها على التعليم التقليدي غير الأرثوذكسي.

كذلك فإن التعليم العلماني، لم يعزل نفسه عن الأدب التلمودي، أو عن الشعر العبري في العصور الوسطى، حيث أصبحت نماذج مختارة من هذه الأنماط جزءا حيويا من مناهج الدراسة في كل مراحل التعليم والثقافة في إسرائيل المعاصرة.

وقد حدث تحول مشابه ملموس في النظرة إلى التاريخ اليهودي وتدريسه وتقديره، فإذا كان من الناحية النظرية، ليس هناك مجتمع مستقل ذاتيا أو دولة مستقلة يمكن أن تولي اهتماما لتاريخ طائفة دينية، فإن تواريخ الطوائف الدينية اليهودية التي كانت ترتبط في حياتها ارتباطا وثيقا بالدين وتقاليده، لم يكن من الممكن أن تكون مصدر وحي لدولة إسرائيل العلمانية، التي كانت تسعى للتخلص من التصاق هذه المرحلة التاريخية بتاريخها المعاصر. وقد أشار الأديب الإسرائيلي حييم هزاز (١٨٩٨ ــ ١٩٧٣) على لسان اثنين من «الحالوتسيم» (الطلائعيين) في حوار بينهما إلى أنه لا وجود لتاريخ يهودي، وأن «الجوييم» (الشعوب غير اليهودية) هي التي صنعت التاريخ، ولم يكن اليهود إلا ضحاياهم. وقد أبدى الجيل الأول من «الصباريم» معارضة معينة للانحياز

لتاريخ الطوائف اليهودية، وللتعاطف مع يهود الشتات، وكانت فترة «المِقْرا» (العهد القديم) وأحداث الاستقلال اليهودي في فترة الهيكل الثاني (الحشمونائيم) هي الفترات التي كانت محل تقدير واهتمام في التاريخ اليهودي. ولكن بعد أحداث النازية نشأ في الوعي العام اليهودي نوع من إضفاء المثالية على العالم الذي انقضى، عالم «الجيتو» و«الشتيتل» الشرق أوروبي، وأصبح تاريخ الطوائف اليهودية الدينية يحظى بالتدريس في المدارس.

وفي إطار رعاية الدولة للتعليم الديني تقوم وزارة الضمان الاجتماعي بالمساعدة في إعالة أبناء «اليشيفوت» في إطار القانون، وتبادر وزارة الداخلية بإقامة «يشيفوت» تحت اسم «حركة نشر التوراة» (تنوعا لْهَفَتسات توراه تلات»)، وعلى الأخص في مناطق التنمية. كذلك فإن جيش الدفاع الإسرائيلي يكرس وسائل هائلة لتزويد الجنود بالخدمات الدينية ويخصص مكانة محترمة للتقاليد في المناخ العسكري، وفقا لأوامر رئاسة الأركان. ويخصص جزءا من ميزانية وزارة العدل لدراسة القانون العبري، كما تعنى وزارة الخارجية عند إعداد الدبلوماسيين الشبان بدراسات الوعي اليهودي. والمجالس الدينية التابعة للهيئات المحلية هي الأخرى خاضعة لرعاية الدولة التي تقوم بتغطية ثلث العجز في ميزانيتها الجارية (الثلثان الباقيان يتم تغطيتهما من صندوق الهيئة المحلية وفي أماكن كثيرة، بشكل غير مباشر، يتم تغطية هذا العجز من ميزانية الدولة). وتقوم وزارة الأديان بإعطاء منح لميزانيات التنمية، مثل بناء المعابد ومغاطس التطهر وما شابه ذلك. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن هيئات من تلك التي تعتبر بمثابة دولة داخل الدولة، مثل «الوكالة اليهودية» أو «الهستدروت» تشارك في هذا الاتجاه، حيث يوجد في الوكالة قسم للثقافة التوراتية في «المنفى»، وتقوم الهستدروت بمد أعضائها باحتياجاتهم الدينية[٦٧].

٣ ـ مجال التشريع :

يعتبر مجال التشريع من أبرز المجالات التي يتجلى فيها الطابع اليهودي الموضوعي لدولة إسرائيل، وهو التشريع الذي يقوم في أساسه على الدين، وليس على أي طابع اجتماعي آخر. ولذلك فإن هذا المجال يشكل مصدرا لنزاعات واحتكاكات كثيرة من الناحية السياسية والاجتماعية. وهنا ينبغي التمييز بين مجالين في إطار تحويل القوانين الدينية إلى قوانين مؤسسية في دولة إسرائيل. والموضوع الذي يحتل أهمية حاسمة في هذا المجال هو الإطار الخاص بمؤسسات القضاء الحاخامية، ومكانتها كمؤسسات حكومية رسمية، وصلاحيتها المطلقة في مجال الأحوال الشخصية والصلاحية المقابلة للمحاكم العادية. لقد كان هذا المجال موضوعا لمطالب المؤسسة الأرثوذكسية (الأحزاب الدينية والحاخامية الكبر) من ناحية، ومعارضة العنصر «العلماني» من ناحية أخرى. وقد حظي الأرثوذكسيون بعدة مكاسب مذهلة.

٤ ـ **أما المجال الرابع**، وهو المجال الذي لا يعرف عنه الكثير، فهو إدخال أجزاء قانونية من القانون العبري إلى قوانين الدولة في مراحل مختلفة من مراحل إعداد القوانين. وهذا الموضوع لا ينطوي على اضطرابات سياسية، وتم إجراؤه بموافقة كل المعسكرات. وبالرغم من أن أعضاء الكتل الدينية في الكنيست كانوا في بعض الأحيان يتدخلون في إجراءات هذا التشريع بصورة فعالة، فإن هذا الأمر لم يكن هو مجال نشاطهم الوحيد، وكانوا يبدون في بعض الأحيان معارضة لبعض القوانين المطروحة (مثلما حدث عندما عارض دكتور فرهفتيج «احترام الأب والأم» الذي طرحه الكنيست للمناقشة).

«الوضع الراهن»« (ستاتوس كو) في إسرائيل

مازالت الأوضاع فيما يتصل بالعلاقات بين الدينيين والعلمانيين في

إسرائيل، حتى الآن، قائمة على الأساس القانوني السياسي المعروف باسم «ستاتوس كو» (الوضع الراهن Status quo). فمتى بدأ العمل بهذا الاتفاق؟

في عام ١٩٤٧ أرسل بن جوريون (الذي كان آنذاك رئيس إدارة الوكالة اليهودية) خطابا إلى «أجودات يسرائيل»، وعد فيه، بأن تحفظ للدين عدة مبادىء رئيسية هي:

أ ـ يوم السبت ـ تحديد السبت باعتباره يوم راحة في قوانين الدولة.

ب ـ «الكشيروت» ـ ضمان «الكشيروت» في المطابخ الرسمية.

جـ ـ قوانين الأحوال الشخصية ـ وضع الصلاحيات المطلقة في مجال شؤون الزواج والطلاق في يد مؤسسة القضاء الحاخامي.

د ـ التعليم ـ الاعتراف بمنظومة التعليم الديني المستقل ذاتيا.

وقد كانت هذه هي مبادىء «الوضع الراهن» التي رافقت كل الاتفاقيات الائتلافية الصهيونية (منذ عام ١٩٥٥)، والتي وقعت بين حزب «الماباي» والأحزاب الدينية، وبعد ذلك بين حزب «الليكود» والأحزاب الدينية في الاتفاق الائتلافي عام ١٩٧٧، عام الانقلاب السياسي الكبير، حيث خصصت معظم بنود الاتفاقية لتوضيح «الوضع الراهن».

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي دفع القيادة العلمانية بقبول تسوية «الوضع الراهن»؟

والإجابة عن هذا السؤال هي:

١ ـ أن التسوية أبقت في يدها السيطرة على الجهاز الديني باسم «مبدأ الرسمية»، ولم يكن الاستقلال الذاتي، الذي حظي به الدينيون، في المجالين التعليمي والقضائي، ينطوي على ما ينتقص من السيطرة العلمانية.

٢ ـ قوى حزب «المباي» من موقفه عن طريق الاتفاق مع الدوائر الدينية، لأنه كان يعنيه، ألا تبقى الشؤون الدينيـة في يد الأحزاب الدينية وحدها، وأن تبقى سيـاسـة الأمن والاقتصـاد في يـده، وعلى هـذا النحـو فإن الإبقـاء على «الوضع الراهن» كان مريحا للقيادة العلمانية.

والوجـه الآخر للسؤال هو، مـا الذي دفع الدينيين للموافقـة على «الوضع الراهن»؟ والإجابة هي:

١ ـ الـرغبة في المحـافظة على المكـاسب التي تم تحقيقهـا في فترة الانتداب البريطاني.

٢ ـ الخوف من أنه في حالة عـدم وجود اتفاق، أن تسعى السلطة العلمانية إلى سحق المصالح الدينية.

٣ ـ إدراك الجمهور الديني وبصفة خاصة الصهيوني، أن «الوضع الراهن» ينطـوي على مميـزات لبلـورة الجمهور الإسرائيلي إزاء التحـديـات الصعبـة من الداخل والخارج.

مميزات وعيوب «الوضع الراهن»:

يرى من يمتدحون اتفاق «الوضع الراهن» أن لهذا الاتفاق ميزتين:

الأولى: أن «الوضع الراهن» يتيح تعايشا سلميا بين الجمهور الديني والجمهور العلماني، ويقـول مؤيـدو اتفاق «الـوضع الـراهن»، إن هذا الاتفـاق بالرغم من كونه ليس مثاليا فإنه يشكل «فترة زمنية» مهمة في التوتر بين المعسكرين.

الثاني: أنه تحديدا بفضل «الوضع الراهن» يمكن تشكيل ائتلافات بين الحزب العلماني الكبير («الليكود أو «المعراخ») مع الأحـزاب الدينية، شريطة

أن يحترم كل طرف الاتفاق. ويرون كذلك أنه في حالة عدم وجود اتفاق «الوضع الراهن» يستحيل التوصل إلى تسوية مع الأحزاب الدينية. . . وفي هذه الحالة سيكون الجمهور كله هو الخاسر.

أما أولئك الذين يرفضون اتفاق «الوضع الراهن فإنهم يقدمون تبريرين رئيسيين:

الأول: أن مبادىء «الوضع الراهن» تم تحديدها في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات، وأنها لم تصمد في مواجهة واقع نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات.

الثاني: أن مجرد وجود اتفاق «الوضع الراهن» يشكل عاملا في «التوتر الاصطناعي» بين الأحزاب الدينية والأحزاب العلمانية.

اليهودية الأرثوذكسية

لفظة الأرثوذكسية ذات أصل يوناني، ومعناها العقيدة القوية أو الملتزمة أو المستقيمة. ولكن الإصلاحيين اليهود عندما وصفوا أصحاب العقيدة اليهودية التلمودية بهذه الصفة كانوا يقصدون أنهم أصحاب العقيدة المتطرفة أو المتزمتة، وقد استعملت هذه الصفة لأول مرة في الأدب الديني اليهودي عام ١٧٩٥م على يد الإصلاحيين اليهود قاصدين بها معارضيهم من التلموديين الذين تقبلوا هذا الاسم، وأطلقوه على أنفسهم، إلا أنهم في الوقت الحاضر يفضلون أن يطلق على مدرستهم اسم «اليهودية المصدقة للتوراة». ويفرق الأدب الديني اليهودي في الوقت الحاضر بين الأرثوذكسية Orthodox و«الأرثوذكسية المتطرفة أو المتشددة» Ultra - orthodox وبالعبرية «هَحَريديم»، حيث يطلق اللقب الأول على اليهود الأرثوذكس الذين يعترفون بالصهيونية وبدولة إسرائيل، وأغلب هؤلاء من أنصار «الصهيونية الدينية»

مثل حزب «المفدال» (الحزب الديني القومي)، بينما يطلق اللقب الثاني على غلاة الأرثوذكس الذين لا يعترفون بالحركة الصهيونية العلمانية، مثل حزب «أجودات يسرائيل» وحركة «نطوري كرتا» وحزب «شاس» وغيرهم، كما سنرى فيما بعد.

وقد ظهرت اليهودية الأرثوذكسية، كرد فعل على اليهودية الإصلاحية، لدرء الخطر الذي يمكن أن يهدد اليهود بالذوبان إذا ما استجابوا إلى دعوة الاندماج في المجتمعات التي يعيشون فيها، الأمر الذي يمكن أن يعصف بسلطتهم إلى غير رجعة. ولذا هبوا للدفاع عن تراث الجيتو اليهودي، وعن فكرة الانغلاق والاختيار الإلهي، وحذروا من مخاطر مخالفة القوانين والتقاليد الدينية اليهودية، وحثوا اليهود على رفض كافة الإغراءات التي أفرزتها دعوة التحرير والمساواة، والتي اندفع إليها اليهود في حماس شديد هدد خصوصية اليهودية.

وقد كان الحاخام شمشون رفائيل هيرش (١٨٠٨ ــ ١٨٨٨) من أوائل الحاخامات الذين عرضوا أفكار اليهودية الأرثوذكسية بصورتها الحديثة، وحدد موقفها من مستحدثات العصر الحديث. وقد تركزت دعوته حول أن قيم التوراة خالدة، بينما قيم الحضارة المعاصرة وقتية ومتغيرة، ودعا إلى الانفصال عن شعوب العالم أخلاقيا وروحيا، وإلى أنه يمكن التوفيق بين المواطنين اليهود في الدول التي يعيشون فيها وبين تحقيق رسالتهم اليهودية، واتخاذ التوراة معيارا تقاس به قيم وأفكار الحضارة المعاصرة.

وتقوم الأسس العقائدية الأرثوذكسية على الأسس التالية:

(١) أن الدين اليهودي ليس عقيدة كالمسيحية والإسلام، بل دين عملي ونظام حياة.

(٢) أن لليهـود ستمائة وثـلاثـة عشر واجبـا عليهـم أن يعملـوا بها، وأن «الشريعة المكتوبة» (التلمود) مصدرها الله.

(٣) أن القوانين الدينية اليهوديـة (الهالاخاه) تصلح للدين والدنيا، وهي نظـام حياة، وهي غير قـابلـة للتغيير أو التبديـل، واتباعهـا لا يعني استحالة التعايش بين اليهود وغيرهم.

(٤) أن الطقوس الدينية لا يقوم بها إلا المؤهلون لذلك من خريجي المدارس الـدينيـة، وهم فقط المخـولـون للقيـام بكافـة الطقـوس كـالـزواج، والطلاق، والتهود والذبح المحلل، وغيرها.

(٥) أن الخلاص لا يتم إلا بعودة المسيح المنتظـر، وأن اليهود هم «شعب الله المختار»، الذي يجب أن يعيش منعزلا عن غير اليهود حتى يمكنه تحقيق رسالته.

(٦) استخدام العبرية فقط في الصلـوات، وعدم جواز اختلاط الجنسين أثناء الصلاة، أو زيارة النساء لحائط المبكى.

وقـد حققت اليهوديـة الأرثوذكسيـة نجاحـا كبيرا في إسرائيل، بحيث أصبحت تضم أكبر تجمع يهودي أرثـوذكسي في العــالم. وعنـدمـا يقـال «يهودي إسرائيلي متدين» فهذا يعني يهودي أرثوذكسي، بـالرغم من وجود جيوب صغيرة لتيارات يهودية أخرى لا يتجاوز عددها خمسة آلاف نسمة. ويصنف ٤٠٪ من الإسرائيليين أنفسهم بأنهم يهود «أرثوذكس»، أما البقية فترى نفسها في حل من أي تيـار ديني، وخاصـة أن نسبة كبيرة منهم هم من العلمانيين الذين لا يولون الدين أهمية كبيرة في حياتهم.

وقـد سـاعـد تخوف اليهـود الأرثـوذكـس في أوروبـا من الـذوبـان في

المجتمعات التي يعيشون فيها على الهجرة إلى فلسطين كجزء من معتقداتهم الدينية، وقد نشطت الصهيونية داخل هذا التيار ووجدت فيه مجالا خصبا لدعوتها، بسبب نظرتها إلى اليهودية باعتبارها دينا وقومية، وخاصة بين صفوف الأرثوذكسية اليهودية الصهيونية.

وبالرغم من علمانية دولة إسرائيل فإن للأرثوذكسية اليهودية فيها نفوذا كبيرا، من مظاهره وجود أربعة أحزاب دينية أرثوذكسية، وانتشار عدد من «الكيبوتسات» (المستعمرات الاشتراكية) الدينية، ووجود أكثر من سبعة آلاف معبد ديني أرثوذكسي، والسيطرة على «الحاخامية الرئيسية» التي تهيمن على توجيه الأمور الدينية في إسرائيل، وعلى المحاكم الحاخامية، وعلى أغلب المجالس الدينية في المدن و«الكيبوتسات» و«الموشافوت» (المستعمرات التعاونية)، وإشرافها على منظومة كاملة من النظام التعليمي الديني، وإنشائها للعديد من «اليشيفوت» (المعاهد التلمودية).

ويمكن أن نرصد ثلاثة توجهات داخل الأرثوذكسية اليهودية في موقفها من المجتمعات اللا أرثوذكسية وخاصة بعد قيام دولة إسرائيل هي:

(١) **التوجه الأول**، ويدعو إلى الانسحاب من المجتمع غير الأرثوذكسي حرصا على نقاء الأرثوذكسية والتزاما بتعاليم «الهالاخاه». ويمثل هذا التوجه «الطائفة الحريدية» وحركة «نطوري كرتا» الحسيديتين اللتين تعيشان داخل دولة إسرائيل وترفضان الاعتراف بها أو المشاركة في أية نشاطات سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية فيها.

(٢) **والتوجه الثاني** (برغم عداواته للصهيونية وعدم اعترافه بدولة إسرائيل) يتأرجح بين السعي لوحدة الشعب اليهودي، وبين الخشية من

توجيـه الأمور إلى غير صالح الأرثوذكسيـة وتعاليمها. ويمثل هذا التـوجه حزب «أجودات يسرائيل» الذي رفض بعـد قيام دولة إسرائيل المشاركة في انتخـابات الكنيست، ولم يعترف «بـالحاخاميـة الرئيسيـة»، ولكنه عـدل مـوقفه بعـد ذلك وخاض الانتخـابـات وشارك في عـدد من الحكومـات الائتـلافية، وخـاصـة مع اليمين الصهيـوني المتطـرف بعد عـام ١٩٧٧، بالـرغم من استمرار عدم اعترافـه بالـدولة. وهكذا فإن هـذين التوجهين يشتركان في عدم الاعتراف بالدولة والتنكـر لشرعيتها والعداء للصهيونية، ويعرفون في إسرائيل باسم «الحريديم» (اليهود المتشددين أو السلفيين).

(٣) **والتوجه الثالث**، يبدي استعداده للاعتراف بشرعية الصهيونية، ولديـه أسانيد دينية على ذلك. وقـد لقي كل الدعم والمسانـدة من الحركة الصهيونيـة وعرف باسم «الصهيونيـة الدينية» وقـد مثلته في البداية حـركة «المزراحي» ثم بعـد ذلك حـزب «المفـدال»، وتبنى مـوقفـا متعـاطفـا مع التعليم والثقافـة العلمانية، وشارك مشاركـة فعالة في الحياة السيـاسية بعد قيام دولة إسرائيل منذ عام ١٩٤٨ حتى عام ١٩٩٢.

وتجدر الإشارة إلى أن التيار الأرثوذكسي اليهـودي بسبب تقليديته وتنوع عناصره، وتبـاين ثقافاتـه، يضم في داخله العـديد من القوى المتصـارعة التي لـدى كل منهـا من القوة والتنظيم مـا يمكنـه من إحبـاط أية محاولـة هيمنـة من القـوى الأخـرى. وبعكس التيارات اليهـوديـة الأخـرى، فإن الأرثوذكسيـة هي التيار الـوحيد الذي لا يـوجد لـه تنظيم مركـزي واحد، وقيادة واحدة، وتصل النزاعات بين الحاخامات الكبار المهيمنين على كل قوة من هذه القـوى، إلى حد الاتهام بالكفر والضـلال والهرطقة والجنون. ولهذا السبب فإن الحرب التي تخوضها القوى الأرثـوذكسية أصبحت حربا

داخل أعماق المعاقـل الأرثوذكسية ذاتها، أكثـر منها حـربا ضـد الجبهات الخارجية، سواء كانت من اليهود الذين لا يؤمنون باليهودية الأرثوذكسية، أو من غير اليهود (الجوييم). وقـد وصلت ذروة هذه الأزمـة التي تعيشها «الأرثوذكسية اليهـودية» إلى حد عجزهـا عن إطفاء لهيب هذه الحرب التي تبدل أثوابها من حين إلى آخر حسب طبيعة وظروف كل معركة.



الباب الثاني

الأحزاب الصهيونية الدينية الأرثودكسية

الفصل الأول

الصهيونية الدينية

(النشأة والمفاهيم)

انطلقت الصهيونية الدينية من فكرة أساسية، تتمثل في معارضة الفكرة التي يؤمن بها عامة اليهود، والداعية إلى الاعتماد على «المسيح المنتظر» كي يقودهم صوب فلسطين، من أجل إقامة «مملكة إسرائيل». وقد رأت الصهيونية الدينية أن هذا الاعتقاد الذي ساد بين اليهود قرابة ستين جيلا، وأدى بهم إلى الابتعاد عن اتخاذ أي عمل سياسي يعيدهم إلى «أرض الميعاد»، قد شجع على انتشاره وضع اليهود نفسه. وهكذا وقفت الصهيونية الدينية ضد ذلك الرأي الذي ساد بين اليهود على مدى ثمانية عشر قرنا، واستندت إلى تلك الفترة التي ثار فيها اليهود مرارا وتكرارا بين عامي (٥٣٩ ق. م ـ ١٣٥م)، معتبرة أن سياسة التهدئة والمسالمة ربما كانت مفضلة في الظروف المعاكسة لليهود، وأن سياسة البعث والتنشيط يمكن ألا تكون مستحسنة لدى الرب[١].

وقد استغلت الصهيونية الدينية، مقولتين أساسيتين يؤمن بهما عامة اليهود، وجعلتهما دعامة فكرية لمفاهيمها وهما: الشعب المختار، وأرض الميعاد.

وقد أضفى الحاخام موشيه بن نحمان الملقب «رمبان» (١١٩٤ ـ ١٢٧٠م) في تفسيره للتوراة طابعا من القداسة على «أرض فلسطين»، فاعتبر أنها «مركز العالم»، وأن «أورشليم» هي مركز «أرض إسرائيل»، وأن هذه الأرض هي

المكان المناسب والوحيد لتأدية الوصايا الدينية المنصوص عليها في التوراة، وفيها يصل الإنسان وكذلك الحيوان إلى قمة كماله. وقد اعتبر بن نحمان أن الاستيطان في «أرض إسرائيل» واجب ديني، بل إنه اعتبر أن استيطان «أرض إسرائيل» يوازي كل فرائض التوراة. وتم تفسير هذه الفريضة فيما بعد كواجب مزدوج يلزم اليهود كمجموعة، كما يلزم كل فرد يهودي بالهجرة إلى «أرض إسرائيل» والعيش فيها تمهيدا لمجيء المسيح المخلص. وتم لاحقا ـ بناء على هذه الاجتهادات ـ توسيع هذا الالتزام وإدخاله إلى حيز الأحوال الشخصية، بحيث أصبح مثلا رفض أحد الزوجين الذهاب إلى «أرض إسرائيل» والعيش فيها مبررا كافيا، حسب الشريعة، للزوج لطلب الطلاق. ومثل هذه الاجتهادات كانت من الأسباب التي دفعت بعض اليهود من حين إلى آخر للهجرة إلى فلسطين والعيش فيها[٢].

وقد انطلقت البداية الحقيقية للصهيونية الدينية في العصر الحديث من أفكارالحاخام يهودا القلعي (١٧٩٨ ـ ١٨٧٨م)، الذي دعا إلى خلاص اليهود بالعودة إلى التلمود، وأساطير «القبّالاه». واقترح في كراسته: «اسمعي يا إسرائيل» (شِمعي يسرائيل) التي نشرها عام ١٨٣٤م، العودة إلى فلسطين تحت قيادة زعامة بشرية، دون أي انتظار للمسيح المخلص، كما دعا إلى إقامة مستعمرات يهودية في فلسطين كي تكون مقدمة لظهوره. وبناء على حسابات كان قد أجراها اعتمادا على «القبّالاه» توقع القلعي أن يظهر المسيح عام ١٨٤٠م. ولما لم يحدث ما توقع فقد غير رأيه، وأعلن أن الخلاص لا يمكن أن يأتي فجأة ومرة واحدة، وإنما ينبغي العمل بجد في سبيله، وأن هذا الخلاص الذاتي سيتم بالدعوة إلى عقد «جمعية كبرى» (كنيست جدولا) وقيام صندوق قومي لشراء الأراضي، وهي الأفكار نفسها التي تبناها هرتسل فيما بعد. وقد فسر في كتابه «الخلاص الثالث» الخلاص الجديد على أساس الاستيطان في فلسطين، بقصد تعمير الأرض «الخراب» وإحياء اللغة العبرية[٣].

ولم يكتف الحاخام القلعي بالدعوة نظريا إلى آرائه، بوساطة الكتب والكراريس التي كان ينشرها من حين لآخر، بل حاول تطبيق آرائه عمليا، فقام بوضع كتب لتدريس اللغة العبرية، والتوصية باستعمالها، وقام بزيارات عدة إلى دول أوروبية للترويج لأفكاره بين اليهود، كما حاول القيام بنشاط استيطاني في فلسطين، لكنه لم يوفق، وهاجر عام ١٨٧٤م إلى فلسطين حيث توفي فيها[٤].

وقد استطاع القلعي التأثير في أحد زملائه، وهو الحاخام البولندي، تسفي هيرش كاليشر (١٧٩٥ ـ ١٨٧٤م) حاخام الطائفة اليهودية في مدينة تورين بألمانيا، الذي دعا لمثل ما دعا إليه القلعي. وقد تصدى كاليشر بضراوة لحركة الإصلاح الديني اليهودية، واعتبر في كتابه «البحث عن صهيون» (دريشت تسيون) (١٨٦٢م) أن عذاب اليهود وشقاءهم هما امتحان لإيمانهم، وأن بداية حلول الخلاص تكمن في التطوع للذهاب إلى فلسطين بقصد الاستيطان وشراء الأراضي، لأن استيطان البلاد المقدسة هو من أهم وصايا التوراة[٥].

ولم يكن تمرد الحاخامين القلعي، وكاليشر على فكرة انتظار المسيح عملا سهلا، إذ إن غالبية الحاخامات ورجال الدين اليهود كانوا حتى ذلك الوقت، يعتبرون هذه الدعوة نوعا من الهرطقة، وزاد من صعوبة موقف كاليشر بالذات أنه نشر اجتهاداته في مجتمع يهودي متدين، كان يشك في أية دعوة لإقامة دولة يهودية. لذا لجأ في كتابه «البحث عن صهيون» إلى الاقتباس المكثف من التلمود، وكتابات كبار الحاخامات الذين سبقوه، والتي تؤيد وجهة نظره. ومهما يكن الأمر فإن آراء هذين الحاخامين بالرغم من أنها لم تحظ بالتأييد الكامل من قبل أغلب حاخامي العصر، فإنها شكلت في النهاية المقدمة المطلوبة لبروز تيار الصهيونية الدينية داخل التجمعات اليهودية[٦].

وقد أعطت أفكار هذين الحاخامين ثمارهـا بعد حين، فبدا تأثيرها واضحا في المؤتمر الصهيوني الأول، حين شـارك مجموعـة من المتدينين المؤمنين بـأفكار الحاخـامين في أعمال المؤتمر، وكان على رأس هـؤلاء الحاخـام الروسي شمـوئيل موهيليفر (١٨٢٤ ـ ١٨٩٨م)، الذي كان من المتعمقين «بالقبَّالاه» والحسيدية وأحد زعماء حركة «أحباء صهيون»، ومن المتأثرين بأفكار كاليشر. وتنفيذا لهذه الأفكـار هـاجـر في نهاية الأمـر مع جماعـة من أتبـاعـه إلى فلسطين وأسهم في تأسيس مستوطنة «رحوفوت» هناك، وكان من أوائل المتدينين الذين تعاونوا مع العلمانيين وعملوا على دمج الأرثودكسيـة الدينية، بالقومية اليهـودية الحديثة. وقد استطاع موهيليفر إقناع روتشيلد، بالإسهام في تمويل ومساعدة الاستيطان اليهودي لفلسطين. وحينما واجـه المستوطنـون اليهود لأول مـرة مشكلة «سنـة التبوير» (شنات هشميطاه)، وهي السنة السبتيـة السابعة، كان موهيليفر من ضمن الحاخامات الذين أفتوا بوجوب زراعة الأرض في السنة السبتية بعد بيعها «للأغيار» بيعـا صوريا[٧]. وقد ركز هذا الحاخام كل جهوده على التوفيق بين العلمانية والمتدينين بناء على القول الوارد على لسان أحد العلماء في التوراة: «إن الله يفضل أن يعيش أبناؤه في أرضهم، حتى ولو لم ينفذوا تعاليم التوراة، على أن يعيشوا في المنفى وينفـذوا تعاليمهـا». وبرزت جهوده واضحـة في الإعداد للمؤتمر الأول مع هرتسل، وقد بعث برسـالة إلى المؤتمر بشر فيها باقتراب قدوم المسيح المخلص الذي سوف يجمع شمل «شعب إسرائيل» في فلسطين[٨].

وكان من المؤمنين بتلك الأفكار الحاخام مـردخاي الياشبيرج كبير منظري «أحباء صهيون» والحاخـام عزرائيل هيلد سهايمـر حاخام مدينـة برلين الذي ساعـد على نشر الدعـوة بين الفئات المتدينـة من يهود ألمانيا، والحاخـام نفتالي برلين والد الحاخام مائير برلين «بر ـ إيلان» (سميت على اسمه الجامعة الدينية القـائمـة في بئـر سبع)، أحـد مؤسسي حـركـة «مـزراحي»، وأسهمت هـذه

الاجتهـادات والآراء في بـزوغ منظمـة «المزراحي» المتدينـة على يـدي الحاخـام يتسحاق راينس[٩].

وقف قفزت الصهيونيـة الدينية، قفزة كبيرة إلى الأمام بأفكار الـرابي أفراهام إسحق كوك[١٠] (Kook)، فتبلورت بفضل أفكاره ولأول مرة، فلسفة شاملة للصهيونية الـدينية، وعمل هو بنفسه على نشر هذه الأفكـار وترجمتها إلى واقع عملي، عبر تأسيسه عام ١٩٢٤م مدرسة «مركاز هَراف»، الدينية، التي تعتبر أول مـدرسة صهيـونيـة دينية في إسرائيل، والتـي تخرج فيها الآلاف من دعـاة الصهيونية الدينية، وعلى رأسهم زعماء حركة «جوش أيمونيم»[١١].

ويمثل الحاخام أفراهام كوك في كتاباته وأفكاره تلك الصهيونية الدينية التي تعمل على جمع شمل مختلف الاتجاهات في الدين والسيـاسة. وقد استطاعت آراؤه استيعاب كل وجهـات النظر، والبرامج السيـاسية، وفلسفـات الأحزاب الدينيـة، حتى تلك الاتجاهات المنـاوئة للدين، وقـد استمد منظـوره هذا من تبحره في عقيدة «القبّالاه» التي سخرها لخدمة الأهداف الصهيونية[١٢].

وانسجاما مع هذه النظرة الانفتاحيـة على غير المتدينين، كرس كوك حياته للتـوفيق بين الصهيـونيين الدينيين والـلادينيين، وكـان على يقين من أن جيل المستـوطنين الصهاينـة في فلسطين، هو الجيل الـذي ينتمي إلى عصر «المسيح المخلص»، وأن الرواد بالرغم من لا دينية قسم كبير منهم، إنما ينفذون تعاليم الدين باستيطانهم في فلسطين. وقد حاول كوك الوصول إلى صيغة دينية يمكن أن تجمع بين الـدينيين واللادينيين، كما حـاول أن يصبغ الصهيونيـة بالشرعيـة الـدينيـة التي كـانت تفتقـر إليهـا في نظـر الأرثـوذكس على الأقل. ودعـا إلى التحالف مع العلمانيين لأنه كان على ثقة بأن الجميع سيـذعنون في النهاية لأمر الدين اليهودي، وأصدر عدة فتاوى دينيـة كان القصد منها تسهيل الحياة على

المستوطنين اللادينيين. فأفتى سنة ١٩٠٩م بـأنه يمكن زراعة الأرض في «سنة التبوير» (شنات هشميطاه)، على أن تباع الأرض بشكل صوري «للأغيار» كما أنه أفتى بجواز لعب كرة القدم يوم السبت، على أن تباع التذاكر يوم الجمعة، مما جعل الأرثودكس غير الصهيونيين يتهمونه بالهرطقة والفسوق[١٣].

ومما لا شك فيه أن أفكار كوك تمثل أوضح محاولة لجعل مسألة «أرض إسرائيل» مسألة مركزية في التقاليد الدينية اليهودية، وكان يرى أن هناك ثلاثة مبادىء رئيسية تنظم العلاقة بين التقاليد الدينية، والقومية اليهودية الحديثة، هي:

(١) إعطاء معنى ديني حقيقي لمركزية «أرض إسرائيل» في الحياة اليهودية.

(٢) تنمية الإدراك الحسي للعلاقة بين الدين اليهودي ونشاط الصهيونية العلمانية.

(٣) إعطاء أهمية عالمية للنهضة اليهودية من خلال نظام الفلسفة الدينية[١٤].

وتطبيقا لهذه المبادىء شن كوك هجوما عنيفا على التقاليد الدينية التي تبيح للإنسان أن يعيش في «الشتات»، واعتبر أن ارتباط التعاليم اليهودية «بأرض إسرائيل»، وآمال العودة هي التي حفظت اليهودية من الضياع، وأن شعب إسرائيل، والتوراة، وأرض إسرائيل هم مزيج واحد[١٥]. وعليه فإن اليهودية في الشتات «ليس لها وجود حقيقي إلا على اعتبار أنها تتغذى بقطرات الحياة من «أرض إسرائيل» القدسية»[١٦].

ويعتقد كوك أن التخلي عن كل ميزات اليهود والكف عن الاعتراف بعقيدة الاختيار الإلهي التي تجسدها جملة (أتّا بْحرتّينو)، هو خطأ فادح. ويقول إننا لا نختلف فقط عن باقي الشعوب، بل نختلف ونتميز بحياة ذات قيمة دينية

ممتازة لا مثيل لها لـدى أي شعب في العـــالم، لأننا أسمـــى وأعظم جدا من باقـــي الشعـوب، ولا تظهـــر حيـاة قدسيـــة اليهوديـة الحقيقيـــة إلا بعـودة الأمة لبلادها»[١٧].

وعند كوك فإن «العقل البشري في أسمى مـراتبه لا يستطيع أن يدرك معنى قدسية «أرض إسرائيل»، ولا يستطيـع أن يحرك الحب الكامن في أعماق شعبنا نحو هـذه الأرض. وأن الإبداع اليهودي الأصيل، إن كان في عـالم الأفكار أو في حلبـة الأعمال الحيـاتيـة اليـوميـة، لا يمكن تحقيقـه إلا في أرض إسرائيل. واليهودي لا يستطيع أن يكون مخلصا وصادقـا في أفكاره وعواطفه وخيالاته في أرض الشتـات كما يكـــون في أرض إسرائيـل، فـالـوحي المقدس بأي درجـة كـان، يكون نقيـا في أرض إسرائيل فقط، بينما يكـون في خـارجهـا مشوشـا، ملوثا وغير نقي»[١٨].

ويـرى كوك أيضـا «أن جميع حضارات العـالم ستتجـدد بولادة شعبنـا من جديد وستحل جميع النزاعات. وتجددنا هذا سيجعل الحياة تشع ببهجة تشبه بهجة ولادة الطفل، وسترتدي كل الأديان حلة جديدة ثمينة بعد أن تنزع عنها كل مـاهو مـوحل وغير نظيـف وكـريه، وسـوف تشرب هذه الأديـان قطرات الندى المتساقطـة من الأنوار المقدسة، والتي كان أصلهـا من بئر إسرائيل عند بدء الخليقة»[١٩].

أمـا الحاخام صمـوئيل حاييم لانـداو[٢٠] أحد قـادة الصهيونيـة الدينيـة العمليين، فقد انخرط في حـركة «مزراحي» بعد انتهـاء الحرب العالمية الأولى، وكتب العديد مـن المقالات التي هاجم فيها موقف اليهـود الأرثودكس السلبي من الصهيـونية، وأكـد أهمية الاستيطـان في «أرض إسرائيل»، لأن الإقامـة في الأرض المقدسة هي أحد الأوامر الـدينية وأن «القبس الإلهي لا يؤثر في الشعب

اليهودي إلا وهـو في أرضه»، وعليـه «لا يمكن اعتبار إسرائيل أمـة حية وهي تعيش في المنفـى»[٢١]. وقد رفع لانـداو شعـار «التـوراة والعمل»، وأكد أنه «لا يمكن أن تـولد التـوراة من جـديد من دون العمل، وكـذلك لا يمكن أن يـولد العمل كقـوة مبـدعة في بنـاء الأمـة من جديـد دون التـوراة التي هي جوهر الانبعاث»[٢٢].

وعلى نهج من سبقوه برز أيضا الحاخـام مائير بر إيلان[٢٣]، الـذي يعتبر أحد زعماء «المزراحي» الكبار، وقد حارب بر إيلان النزعات المعادية للصهيونية بين الأرثـودكس، كما حارب الاتجاه العلماني لـدى الكثيرين من الصهيـونيين. وقـد كتب عام ١٩٢٢م مقـالة بعنـوان «أي نـوع من الحياة علينـا أن نخلق في أرض إسرائيل» عالج فيها مسألة العـلاقة بين المعبد والدولة التي أصبحت فيما بعد مدار صراع عنيف بين الدين والعلمانية في إسرائيل[٢٤].

ويـرى بر إيـلان أن الشعب والدين اليهـودي يختلفان كل الاختـلاف عما عداهما من الشعـوب والديانـات. فالتوراة والتقـاليد الـدينية ليست من صنع الإنسان، بل هي قوانين إلهية، وكما يهتم الـدين اليهودي بشؤون العبادة، فإنه ينظم شؤون الـدولة أيضا فليس هناك في اليهـودية فصل بين الدين والـدولة، واليهودية تحتوي كل الشرائع المطلوبـة لتسيير شؤون الدولة، لذا يجب أن يلقن أبناء الشعب صغارا وكبارا احترام التوراة ومعرفتها عن طريق التعليم الديني في المدارس الابتدائيـة التي يجب أن تمزج بين تدريس العلوم الحديثة والـدراسات الدينية التلمودية[٢٥].

ويقرر بـر إيلان أنـه «ليس هناك من بـديل للتوراة، ولا تـوجد أيـة وسيلة لتوحيد جميع مـذاهب وفئات الشعب اليهودي في دولة متجانسـة سوى إعادة إحياء كل جانب من حيـاتنا على أساس تراثنـا من التوراة. لكن هذا لا يعني

أننا يجب أن نتجاهل قيم وعادات هذا الجيل، أو أن نسخر منها، حتى لو كانت هذه القيم والعادات، مناقضة للتوراة، فيجب أن نحاول تغييرها شيئا فشيئا. يجب أن نبدأ عملنا ليس بتشريع القوانين، ولكن بتربية شبابنا، والتأثير على الكبار منا، علينا أن نعلم شعبنا أن يقبل بشرائعنا، وأن نمد نفوذنا، حتى باستعمال أساليب غير مباشرة إذا ما اقتضت الضرورة، وذلك من خلال المدارس والكتب المدرسية والصحف وكتب الآداب، لكي يتغير تفكير شعبنا ونظرته إلى الأمور شيئا فشيئا، إلى أن يصبح هذا التفكير من شرائع توراتنا. إن مثل هذا التغيير سينتج عنه، قبول لشرائع توراتنا من أجل قيمها الذاتية، بشكل اختياري واعتراف داخلي بقيمتها الجوهرية، وليس عن طريق الضغط الجسدي أو المعنوي»(٢٦).

وقد أعطى قيام إسرائيل دفعة قوية للصهيونية الدينية ومفاهيمها، وتعززت دعواها في جعل «أرض إسرائيل» هي النقطة المركزية في حياة اليهود، خاصة أن قيامها، جاء بعد فترة قصيرة من أحداث النازية ضد اليهود من جانب، وأعقبها انتصارات عسكرية بلغت قمتها في حرب يونيو ١٩٦٧ جعلت جموع اليهود في داخل إسرائيل وخارجها يشعرون بالنشوة من جانب آخر. وبالرغم من أنها جاءت دولة علمانية، فإن دعاة الصهيونية الدينية، اختاروا ــ على عكس المتدينين «الحريديم» ــ طريق التكيف مع الوضع القائم ولخصوا موقفهم قائلين:

«نحن لم نتوقع قيام دولة يهودية، ذات طابع علماني، لكنها على أية حال، وفي وضعها القائم، تمثل من وجهة نظرنا هدية معجزة من الله، على الرغم من بعض النواقص التي تتصف بها، وينبغي أن نفهم جيدا، أن وظيفتنا التاريخية، تتمثل الآن في المشاركة في بناء الدولة، ودفعها نحو مستويات روحية أعلى»(٢٧).

وهكذا قدمت الصهيونيـة الدينية، بنية تحتية دينية، تدعم الـدولة القائمة مثلها مثل أيديولوجية أي حزب علماني آخر، وقـامت علاقة شبه تكافلية بينها وبين الصهيونية السياسية العلمانية.

والواقع أنـه حتى عام ١٩٦٧، كانت الصهيونيـة الدينية معتدلـة سواء في السيـاسـات الـداخلية، كـالمطـالبـة بتطبيق تعـاليم «الهالاخـاه» في قـوانين وتشريعـات البـلاد، أو فيما يتعلـق بالشـؤون الخارجيـة وبالـرغم من تنفيـذ المشروع الصهيـوني، فقد استمـرت الصهيـونية الـدينية في ممـارسـة التقاليـد اليهوديـة المتسمة بالحـرص والاعتـدال، فيما يتعلق بغير اليهـود ودول العالم، وفقا لوصية التوراة: «لا تستفـزوهم» (سفر التثنية ٢ : ٥). ولذلك كان يميل حزب «أجودات يسرائيل» المتطرف في العقيدة، إلى الاعتدال في مواقفه المتعلقة بالسياسات الخارجية.

وطوال تلك الفترة، كانت الصهيـونية الدينية مـرتبطة سياسيا بـالصهيونية الرئيسية، حتى أنـه كان ينظر إلى ذلك الارتباط بأنـه تحالف تاريخي. وقد تغير ذلك الوضع بصورة راديكالية بعد أحداث حرب ١٩٦٧ العاصفة، التي أدت في نهاية الأمر إلى التغيرات الهائلـة في الصهيونية الدينيـة، ثم إلى تغيير مواقعها من الائتـلاف مع «حـزب العمل الإسرائيلي» (ممثل الصهيـونيـة الـرئيسيـة)، وتشكيل ائتـلاف مع أنصـار فكـر جـابـوتنسكي ــ بيجـن ــ شـامير، ممثلي «الصهيونية التنقيحية» أو «التصحيحية» (اليمين الصهيوني المتطرف)[٢٨].

الفصل الثاني

الأحزاب الصهيونية الدينية الأرثوذكسية

١ ـ حزبا «المزراحي» و«العامل المزراحي»:

تعتبر الأحزاب الدينية الموجودة اليوم على الساحة السياسية في إسرائيل من الأحزاب التي نشأت، كغيرها من الأحزاب الإسرائيلية، خارج فلسطين، في شرق أوروبا. وبالرغم من الدور المحدود الذي قامت به الصهيونية الدينية، مقارنة بالصهيونية العمالية والصهيونية التصحيحية، فإنها تبقى مع هذا من أقدم القوى الحزبية في إسرائيل.

ويمكن القول إن جذور الصهيونيين الدينيين ترتكز على أقوال ربي موسى بن ميمون، الفيلسوف اليهودي في العصور الوسطى، الذي تحكي التقاليد اليهودية أنه عندما زار القدس عام ١٣٢٧م وجد بها يهوديين فقط، وقرر آنذاك الدعوة للاستيطان اليهودي في فلسطين. ويرى البعض أن ربي يسرائيل بعل شيم طوف (ربي إسرائيل ذو السمعة الطيبة) مؤسس الحركة الحسيدية في بولندا في القرن الثامن عشر والحاخام تسفي هيرش كاليشر والحاخام الياهو جو تماخر (١٨٧٤ ــ ١٩٧٦م من كبار رجال التصوف اليهودي في القرن التاسع عشر)، هم المبشرون الأوائل بالنسبة لهم لأن بناء فلسطين احتل مكانة مهمة للغاية في فكرهم الديني.

كذلك فإنه كان من بين مؤسسي حركة «محبي صهيون» (صهيونية شرق

أوروبا) عدد من الحاخامات اليهود أمثال الياشبرج وشموئيل موهيلفر. ولكن التنظيم اليهودي الديني، الذي عرف باسم «مزراحي» (اختصار الكلمات «مِركز روحاني» أي «المركز الروحي»)، بناء على اقتراح من الحاخام أبراهام سلوتسكي، ظهر للوجود بعد ذلك بعدة سنوات بعد أن أعطى هرتسل دفعة جديدة للصهيونية.

وقد كان العنصر المحرك لمؤتمر فيينا الذي عقد عام ١٩٠٢، هو مؤسس «المزراحي» إسحاق يعقوب راينس (١٨٣٩ ــ ١٩١٥)، حاخام ليدة[٢٩]، الذي عرف عنه أنه لم يكن يعرف أي لغة غير اللغة العبرية، ويفتقر إلى الثقافة العامة، ولكنه كان رجلا صاحب حكمة ومعرفة كبيرة، وخبيرا في التلمود، و«جاؤونا» (من كبار رجال التوراة) وداعية من أندر الدعاة، شق الطريق أمام أدب «الهاجاداه» (الشق الأسطوري من التلمود).

وقد شجع راينس «محبي صهيون»، ولكنه قرر بعد تفكير طويل أن ينضم إلى صهيونية هرتسل. وبعد أن درس الدعاوى المثارة ضد الصهيونية من جانب الحاخامات المتطرفين ورفضها وصل إلى استنتاج، بأن كل من يتوصل إلى أن المثالية الصهيونية لها علاقة بالإلحاد، يمكن أن يكون هو نفسه محل شك كمدنس للقداسة.

وفي مؤتمر فيينا، وفي الاجتماع الذي عقد بعد ذلك في مينسك في أغسطس ١٩٠٢ وساده الصدام بين الصهيونيين العلمانيين، من ناحية، والصهيونيين الدينيين، من ناحية أخرى، حول توجيه الأعمال الثقافية والأهداف الروحانية للصهيونية، تم الاتفاق على تشكيل لجنتين للثقافة والتعليم إحداهما علمانية والثانية دينية، ولكن لم يتم الاتفاق بين أولئك الذين قالوا إن «المزراحي» يجب أن يعمل ككلب حراسة داخل الحركة الصهيونية، أي يحول دون سقوطها في

يـد «الملحديـن»، وبين أولئك الذين قـالـوا بأن التعـامل السلبي الصرف لن يكون له تأثير على المدى الطويل، وأن «المزراحي» ينبغي لذلك أن يقوم بعمل بنـاء، مثل التعليم والاستيطـان. وقد كـانت هـذه الاختـلافات اختـلافـات تكتيكية أكثر منها مبدئية. والدليل على ذلك أن أعضاء «المزراحي» كانوا على اتفاق دائم، بأن الهدف الـرئيسي «للمزراحي» هو «الاستيـلاء على المؤسسات الصهيونية» وخلق أغلبية دينية بين يهود فلسطين.

وقـد استطـاع أتبـاع وجهـة نظر العمل البنـاء الانتصـار، وتقـرر أن يقـوم «المزراحي» بجمع الأموال اللازمة من أجل إقامة «يشيفا» (معهد تلمودي عال) حديثة في ليـدة، ومدرسة في تل أبيب ومعهدا للمـدرسين في القدس. وقد تم نقل مقر إدارة «المزراحي» من ليـدة إلى فرانكفورت، وبعد ذلك إلى هـامبورج ـ ألتونا، وذلك بسبب الصعوبات التي واجهت الحركة الصهيونية في روسيا.

وقـد كـان «المزراحي» حتـى ذلك الحين مجرد اتحاد ضعيف من الجماعـات المحلية، يجمعهـا الإيمان بالعقائد الدينيـة والقومية والرغبـة في العمل كجماعة ضغط ضد «الكتلة الديمقراطية» (كتلـة حييم وايزمان وليو يهودا موتسكين)، وأرادت أن تعمل الحركـة في الأنشطة الثقـافية والتعليميـة، وكذلك أيضـا في العمل السيـاسي والاستيطـاني في فلسطين. وحيث إن النشـاط التعليمي من جـانب غير الدينيين كـان مجالا غير مقبـول من «المزراحي»، فقد وقعت أزمـة حينما تقرر في المؤتمر الصهيوني العاشر (أغسطس ١٩١١) قبول مشروع «الكتلة الديمقراطية» بتضمين النشاطات الثقافية في البرنامج الصهيوني.

وقد أدى هذا القرار إلى بروز تيـارين داخل «المزراحي»، أحدهما يدعو إلى البقاء في إطار المنظمـة الصهيونية العالميـة والنضال ضد القرار المذكـور، وآخر يضم العناصر المتـدينة الأكثـر تشددا، وعلى الأخص من يهود ألمانيـا والمجر، يدعو إلى الانسحاب من الحركة الصهيونية.

وقد تم حسم الخلاف بين التيارين في المؤتمر العالمي الخامس لحركة «المزراحي» الذي عقد مباشرة بعد المؤتمر الصهيوني العاشر، لصالح التيار الداعي للبقاء. لكن رافضي القرار لم يلتزموا به، وانسحبوا من الحركة ملتحقين بحركة دينية أخرى تشكلت آنذاك، وهي «أجودات يسرائيل» (مايو ١٩١٢)[٣٠]، بغية الوقوف في وجه الحركة العلمانية التي وجدت من يؤيدها في أوساط اليهود بأوروبا الشرقية والوسطى.

وقد قرر أتباع «أجودات يسرائيل» التقليل من أهمية مركزية فلسطين في الحياة اليهودية، من أجل التمييز بينهم وبين الصهيونيين المتدينين، والتزموا بأن تقوم منظمة «أجودات يسرائيل» بدور فعال في جميع الشؤون المتعلقة باليهود والشؤون اليهودية «على أساس التوراة، ومن دون أي اعتبارات سياسية»، كما أقاموا مجلس «كبار علماء التوراة» (جدولي هتوراه) كي يضمنوا بقاء الاعتبار التوراتي فوق كل اعتبار[٣١].

ويمكن القول على ضوء ما سبق، إن حركة «المزراحي» كانت طوال تاريخها مشغولة بالخلافات بين أولئك الذين يرون أنفسهم صهيونيين أولا وقبل كل شيء، وأولئك الذين كانوا يضعون الدين فوق الصهيونية. وعلى ضوء هذا، فإن أيديولوجية «المزراحي» كانت بمثابة خط وسط بين تيارين: فهي من ناحية، ترفض الصهيونية كحركة علمانية خالصة بدعوى أن القيم الروحانية والأخلاقية في أوروبا هي قيم ذات قيمة محدودة، وكانت ترى أن الشعب اليهودي دون دين هو جسد بلا روح، وأن الدين والشعب يشكلان وحدة لا فصام فيها، وأن الدين يجب أن يكون هو دليل الصهيونية، كما أن التقاليد الدينية يجب أن تصبح قانون الدولة في إسرائيل. ومن ناحية أخرى، وبما يتناقض مع «أجودات يسرائيل»، كانت «المزراحي» تقول دائما إن الإيمان الديني دون روح قومية هو مجرد «شبه يهودية». وأصرت مرة أخرى، بما

يتناقض مع غلاة الدينيين، على أن تكون اللغة العبرية هي لغة الحياة الروحية واليومية على حد السواء(٣٢).

ويعتبر صدور وعد بلفور (٢ نوفمبر ١٩١٧) نقطة انطلاق مهمة في تطور منظمة «المزراحي»، حيث انطلق تنظيم اليهود الأرثوذكس من أجل «إعادة بناء فلسطين»، وأقام حركات شبيبة في دول أوروبية عديدة، وأنشأ «حركة دينية قومية تربوية» تضمنت شبكة مدارس دينية أطلقت عليها «شبكة مدارس يفنه»(٣٣).

وانسجاما مع قرار المؤتمر العالمي الأول، بالدعوة للعودة إلى «أرض الأجداد»، بدأت منظمة «المزراحي» توجه أنظارها إلى فلسطين لافتتاح فرع لها هناك. ولهذا الغرض بدأت المنظمة تتصل بدوائر «اليشوف القديم» (قدامى السكان اليهود في فلسطين)، وشكلت مركزا مؤقتا للمنظمة في يافا عام ١٩١٨، ثم عقدت أول مؤتمر لها في فلسطين في سبتمبر من السنة نفسها، وتبع ذلك نقل المركز العالمي للمنظمة إلى القدس في عام ١٩٢٠. وكان أول إنجاز لمنظمة «مزراحي» في فلسطين تشكيل مؤسسة «الحاخامية الرئيسية» (هحخاموت هاراشيت) في القدس عام ١٩٢١ بمبادرة من الحاخام أفراهام يتسحاق كوك(٣٤).

ويقول البروفيسور زئيف لاكوير حول هذه المرحلة من تاريخ «المزراحي»:

«كان اثنان من الزعماء الشبان والنشيطين، وهما الحاخام مائير برلين والحاخام ي. ل. فيشمان في أمريكا في فترة الحرب العالمية الأولى وساعدا على إقامة المنظمة هناك. وقد كان عام ١٩٢٢ بمثابة علامة طريق في تاريخ الحركة، حيث تم نقل مقر الإدارة إلى القدس وتم تأسيس «العامل المزراحي» (هبوعيل هَمِزْراحي)، وهو الجناح العمالي للمزراحي(٣٥).

ما الظروف والملابسات التي أدت إلى قيام هذا الجناح العمالي لمنظمة المزراحي؟

في أعقاب الحرب العالمية الأولى أخذت تتوافد على فلسطين مجموعات من يهود أوروبا الشرقية ضمن مايسمى في القاموس الصهيوني «الهجرة الثالثة» (١٩١٩ ــ ١٩٢٣). وكان بين هؤلاء الوافدين شبان ينتمون إلى منظمة مزراحي، ولاسيما حركة الشبيبة التابعة لها: «هتسعير همزراحي» (الفتى المزراحي). وكان هؤلاء المهاجرون متأثرين بالتيارات الاشتراكية في أوروبا الشرقية فرفعوا شعار «التحقيق الذاتي» (ههجشاما هعتسميت) للصهيونية بوساطة «التوراة والعمل» (توراة فيعفودا)، كمحاولة للدمج بين «الفكر الديني القومي والفكر الاشتراكي» في فلسطين[٣٦]. وفي عام ١٩٢٢، أعلن تأسيس منظمة «هبوعيل همزراحي» (العامل المزراحي)، التي بدأت مع مرور الوقت تشدد على أهمية «الدين» و«القومية»، بينما احتلت «الاشتراكية» «منزلة ثالثة ومتدنية»، على الرغم من أن هذه المنظمة تعاونت مع الاشتراكيين وتبنت الكثير من الأنماط الاشتراكية في فلسطين، مثل «الكيبوتس».... وهدفت إلى تحقيق رفاهية العمال وممارسة الاستيطان والتربية[٣٧]. وفي البداية لم يكن في نية قادة «العامل المزراحي» إنشاء حزب سياسي، لكن استياء هؤلاء القادة من منهج منظمة «المزراحي» في تمثيل مصالحهم في المؤسسات والمنظمات الصهيونية، ازداد مع الوقت، وأخذوا يميلون نحو المزيد من الاستقلالية عن منظمة «المزراحي»، . وبالتالي أخذت حركة «العامل المزراحي» تظهر بقوائم مستقلة في انتخابات المؤسسات اليهودية في فلسطين، حتى أنها انضمت إلى «الهستدروت» (اتحاد عمال أرض إسرائيل) في أواخر العشرينيات[٣٨].

وفي عام ١٩٢٥ تأسس «الاتحاد العالمي لحركة التوراة والعمل» في «الدياسبورا» (الشتات اليهودي). وبينما كانت «العامل المزراحي» تعمل في

إطـار المنظمـة الصهيـونية العـالميـة، كجـزء من «مـزراحي»، أخـذت تلعب بالتـدريج دورا مستقلا عنهـا في مؤسسـات «اليشوف» (الاستيطـان اليهودي الجديـد في فلسطين). وخـلال فترة «اليشوف» لم تكن العـلاقـة بين المنظمتين حسنة، لأن منظمـة «مزراحي» كانت محسوبـة على المعسكر غير العمالي، بينما توصلت منظمـة «العامل المزراحي» إلى اتفاق تعاون مع الهستـدروت. كذلك فإن النزعـات العمالية الاشتراكية لـدى «هبوعيل همزراحي» شكلت سببـا آخر من أسباب التوتر [٣٩].

وفي المؤتمر الـذي عقـد في انتفـارفن عـام ١٩٢٦، صيغت أيـديـولـوجيـة مـزراحي في صيغة مـوجـزة تقـول: «المزراحي عبارة عن اتحاد صهيـوني قـومي وديني يسعى إلى بنـاء وطن قـومي للشعب اليهـودي في فلسطين وفقا لقـوانين التوراة والشريعة» [٤٠].

وقد كـان «المزراحي» في أسـاس تكوينه حـزبا للطبقـة الوسطى، ولـذلك عارض سيطرة اليسـار على المنظمة الصهيونية في عـام ١٩٣١. وقد أدت هذه السياسة إلى خلافات، حيث عارض أعضاء «العامل المزراحي» الذين انضموا بعد ذلك إلى الهستدروت هذا التوجه اليميني، وقـاموا بالدفاع عن «الاشتراكية اليهوديـة» زاعمين أن الاشتراكية لا ينبغي بـالضرورة أن تكون ماديـة وإلحادية الطابع، بل على العكس من ذلك، لأن الاشتراكية القائمة على مفاهيم العدل الاجتماعي كما تجلت في العهد القـديم، هي اشتراكية شرعية ومرغـوب فيها في آن واحد. ولم يتأثـر «المزراحي» كثيرا في البداية من أصـوات الخلاف هذه، بل على العكس من ذلك، حيـث إن عـدم نجـاحـه في التأثير على السيـاسـة الصهيونية بروح الدين اليهودي أدى إلى المزيد من التشدد في موقفه.

وفي مؤتمر كـاركوف الـذي عقد في عـام ١٩٣٣، قرر «المزراحـي» تصعيد

نضاله ضد غير المتشددين دينيا، سواء في الحركة الصهيونية أو في المؤسسات المنتخبة ليهود فلسطين. وقد أدى هذا الأمر إلى المزيد من الشقاقات في صفوفه حيث انتهى بانفصال «المزراحي» الألماني الذي ترك الاتحاد العالمي في عام ١٩٣١ (إلى حد ما بسبب الخط المعارض لوايزمان) كما كانت هناك معارضة للخط الجديد في بريطانيا والنمسا وسويسرا، وكذلك أيضا بين يهود فلسطين. وقد ذكر «العامل المزراحي»، أنه عن طريق السعي من أجل المصالح الطبقية الضيقة عزلت الحركة نفسها عن الجماهير الذين تريد الحركة أن تؤثر فيهم بروح التقاليد اليهودية. وقد تمت إعادة الاتحاد بعد عدة سنوات من الخلاف، ولكن «المزراحي» خرج من النزاع أكثر قوة وأكثر استقلالية في وجهة نظره وفي سياسته[٤١].

وهكذا فقد انسحبت منظمة «المزراحي» الأم من المنظمة الصهيونية العالمية عام ١٩٣٣، احتجاجا على التنكر للتقاليد الدينية في مستوطنات «الكيرن كَيِميت» (الصندوق القومي)، ثم عادت إليها عام ١٩٣٥. وقد تبنى «المزراحي» من ناحية أخرى، في مؤتمره الذي عقد عام ١٩٣٤ الدعوة إلى إقامة دولة يهودية في فلسطين، وكان بذلك الحزب الثاني بعد «الصهيونيين التصحيحيين» الذي رفع ذلك الشعار في هذا الوقت المبكر. وعندما عرض مشروع لجنة «بيل» لتقسيم فلسطين عام ١٩٣٧، عارضه «المزراحي» لتعارضه مع حدود «أرض إسرائيل» المذكورة في التوراة[٤٢].

وعلى امتداد فترة الانتداب البريطاني، وحتى منتصف الخمسينيات، حافظت المنظمتان على أطرهما المستقلة في فلسطين وفي الكيان الصهيوني. وخلال تلك الفترة تعاظمت قوة «العامل المزراحي»، حيث أصبحت أبرز الحركات الدينية العاملة في فلسطين وأعظمها تأثيرا. ويعود ذلك إلى طابع «العامل المزراحي» كحركة عمالية، وإلى نشاطها الاستيطاني (كان لها حتى عام

١٩٦٧ عشرة كيبوتسات تضـم نحو أربعة آلاف عضو)، وبـالتالي قدرتها على استيعـاب الهجـرات والأعضاء عبر الخدمـات والعنـايـة التي كـانت توفـرهـا للمهاجـرين الجدد على غـرار الأحزاب العمالية غير الـدينية (أسســت منظمة للشباب عـام ١٩٢٧) باسم «بني عقيفـا» (أبناء عقيفا). وبعـد الإعلان عن قيـام إسرائيل، تحولـت كل من منظمتي «المزراحي» و«العــامل المزراحي»، كغيرهما من الحركات والمنظمات إلى أحزاب وحركات سياسية[٤٣].

وقد كـان لدى حـركة «العـامل المزراحي» إمكانـات تنظيمة فتحـولت إلى حزب سياسي، وأصبحت قادرة على كسب المهاجرين الجدد الذين يتمسكون بالتقـاليد الدينيـة، أكثر مما كـان لدى منظمـة «المزراحي»، وقد تجلى ذلك في الانتخابات العـامة سنة ١٩٥١، إذ حصل «العامل المزراحـي» على ٨ مقاعد في الكنيست وفاز «المزراحي» بمقعدين فقط[٤٤].

٢ ـ «الحزب الديني القومي» (المفدال):

بعد قيـام إسرائيل عام ١٩٤٨ بـرز اتجاه قوي لتـوحيد الحزبين «المزراحي» و«العامل المزراحي»، وكـان لكل منهما أسبابه الذاتية والعـامة في ذلك. فعلى الصعيد العام، يمنح التوحيـد الحزبين وزنا ونفوذا أكبر، وعلى الصعيد الذاتي كانـت عملية التـوحيد تـوفر لزعـامة «المزراحـي» التاريخيـة قاعـدة جماهيرية منظمة، و«للعامل المزراحي» الإمكانـات المادية المتوافرة لحزب «المزراحي» من تنظيمه العالمي. وكانت الخطوة الأولى في هذا الاتجاه توحيد الحركتين العالميتين لهذين الحزبين في الخارج عـام ١٩٥٥. وبعد التـوحيد على الصعيـد العالمي، دعي إلى عقد مـؤتمر مشترك في إسرائيل في صيف ١٩٥٦، حيث تقرر تشكيل «الحزب الديني القـومي»[٤٥] (مفلاجا داتيت لئـوميت) أي «الحزب الديني القومي» الذي يعرف اختصارا باسم «مفدال».

وقـد عكسـت هـذه التسميـة «العنصر القـومـي» الـذي أخـذ «العـامل المزراحـي» يشـدد عليـه في أيديولوجيـته، و«العنصـر الـديني» الـذي شدد عليه «المزراحي»[٤٦].

وقد تشكلت داخل «المفدال» مجموعـة من الكتل هي: «الكتلة المركزية»، و«كتلة الشباب» و«الكتلة من أجل توحيـد الحركة»، وكتلة «لَمِفْنيه» (من أجل التحول)، وكتلة «ليكود أو تمورا» (التكتل والتغيير)، و«كتلـة الموشافيم» (كتلة المستـوطنات التعـاونيـة)، وكتلة «الكيبـوتس الـديني»، وكتلة «السفـارديم» (اليهود الشرقيون)، وكتلة «التجـدد الديني» التي تشكلت من (كتلة الشباب والكتلة المركزية سابقا) بعد انتخابات عام ١٩٧٧، وكتلة «المرأة المتدينة».

وقد ظهرت فكرة الريادة الصهيونية «هحلوتسيوت» مرة أخرى، ولكن على أساس ديني، بعـد حرب يونيو ١٩٦٧، حيث تكـونت حركة استيطـانية من شبـاب المتـدينين الأعضـاء في «المفـدال»، ممن تلقـوا تعليمهـم في مـدارس «اليشيفا». وقد نضجت هذه الحركة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣، وأطلق عليها «جوش أيمونيم» (كتلة الإيمان) بقيادة الحاخام حييم دروكمان الذي قاد الحركة الاستيطانيـة في الأراضي المحتلة. وقد انعكـس هذا الأمر في مـؤتمر الحزب عام ١٩٦٩، الذي كان تمهيدا لانتخـابات عام ١٩٦٩، حيث انقسم الحزب على نفسـه بين مؤيـدين لضرورة الاحتفاظ بـالأراضي المحتلـة من «كتلة الشبـاب» بزعامـة دروكمان، بينما كان زعيم الحزب آنذاك موشيـه شبيرا ويتسحاك رفائيل من المؤيدين لفكرة الأرض مقابل السلام، وكان لكل فريق حججه. فقد رأى أنصـار الضم أن ذلك يـأتي ضمن تطبيق أحكـام «الهالاخـاه» (الشريعـة اليهودية)، التي تؤكد على أن «يهودا والسامـرة» (الضفة الغربية) هي جزء من «أرض إسرائيل الكبرى» وتحريرها يمثل تطبيقا للوصـايا اليهودية التي ترى أنه يجب عدم إعادة هذه الأراضي للحكم الأجنبي.

وعلى الجانب الآخـر أسس أنصـار عـدم الضم نظـريتهم على الحجج التالية:

(١) يعد الـوجود اليهـودي والحياة اليهـودية القيمـة العليا. ولـو تعرض ذلك الوجـود أو تلك الحيـاة للخطر نتيجة لـلاحتفاظ بـالأراضي التي تحررت، حتى ولو كانت يهودية، في هذه الحالة يجب مبادلة الأرض بالأمن.

(٢) يري معظم الصهاينة المتدينين أن الـدولة الإسرائيلية دولة علمانية، ومن ثم فـالسيادة الإسرائيليـة على هذه الأراضي هي مسألـة سياسيـة وليست قضية دينية.

(٣) أن تنفيـذ الـوعد الإلهي بـأرض الميعاد، لابـد أن يتم من خـلال اتبـاع الوصايا الدينيـة، وليس عن طريق الاعتداء على الآخرين. ومن هنا فإن نتـائج حـرب ١٩٦٧ هي نتـائج سيـاسيـة عسكـريـة وليست مقـدمـة للخلاص المسيحاني.

ولم يكن هـذا الموقف الحمائمي من زعـامة «المفـدال» دعـوة إلى التخلي عن الأراضي المحتلة، بقدر مـاكان بمثابة تعـرية لموقف هؤلاء الذيـن أضفوا شرعية دينية على ذلك العمل العسكري.

وقـد تـوصل الطـرفـان إلى حل وسط في إطـار ذلك المؤتمر في البرنـامج الانتخابي عام ١٩٦٩ تمثل في الحل التالي:

(١) استمـرار الحزب في حكومـة الوحـدة الوطنيـة وعـدم الاستقالـة في حالـة انسحاب الليكود.

(٢) الاعتراف بالحقـوق التاريخية الإسرائيلية في أرض إسرائيل داخل حـدودها الآمنة.

(٣) الدعوة إلى استيطان سريع للمناطق الجديدة خصوصا منطقة القدس.

وقد تكررت المواقف نفسها في مؤتمر الحزب الرابع بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ بين أنصار مبدأ الأرض مقابل السلام وبين أنصار الضم الكامل[٤٨].

وقد تمكنت «كتلة الشباب» في إطار الصراعات الداخلية التي وقعت داخل الحزب من السيطرة على الحزب ومؤسساته. ولم يكن تعاظم قوة الشباب على صعيد مؤسسات الحزب، مجرد صراع شخصي على النفوذ، بل كان له أبعاده السياسية والأيديولوجية على أكثر من صعيد. ويربط بعض المراقبين بين تعاظم نفوذ «كتلة الشباب» داخل «المفدال»، وبين انتقال هذا الحزب كليا إلى معسكر اليمين البرجوازي، وهو الانتقال الذي تجسد في مشاركة «المفدال» في حكومة «الليكود» بعد انتخابات عام ١٩٧٧. وقد كانت كلتة الشباب داخل «المفدال»، أكثر الكتل حماسا وتمسكا بالدعوة إلى حكومة «تكتل وطني» أيام حكم «المعراخ» (التشكيل العمالي). وعلى هذا النحو شكل تعاظم نفوذ هذه الكتلة، نقطة تحول حاسمة في نهج «المفدال» الذي تميز سنين طويلة بالبراجماتية وبتحالفه مع أحزاب العمال، إبان فترة «اليشوف» وفي العقدين الأولين من تاريخ إسرائيل[٤٩].

وبشكل عام فإنه توجد داخل «المفدال» ثلاثة أجنحة رئيسية، حيث يمثل «العامل المزراحي» أقصى التطرف اليساري ويقترب بل ويكاد يختلط من حيث مفاهيمه مع مفاهيم حزب «المباي»، وتأتي بعد هذا كتلة الوسط التي تمثل نحو ٤٥٪ من الحزب، وهي أقل اعتدالا وأكثر تصلبا في مفاهيمها الدينية، ثم تأتي بعد ذلك عصب مختلفة منها عصبة المزارعين، و«عصبة السفارديم»، وهي أقرب عناصر «المفدال» إلى اليمين المتطرف. وقد شارك «المفدال» في كل الائتلافات والحكومات، وكانت وزارة الأديان دائما من نصيبه.

وبالنسبة للكنيست فقد بلغ أكبر عدد من المقاعد حصل عليه هذا الحزب (خلال الفترة ١٩٥١ ــ ١٩٨١) اثني عشر مقعدا وأقلها عشرة مقـاعد. ففي الكنيست الأول، حصل المفدال على عشرة مقاعـد من أصل ستة عشر مقعدا حصلت عليهـا «الجبهـة الدينيـة الموحـدة»، بناء على الاتفـاق الـذي تم بين المعسكرين الـدينيين بهذا الشأن، والذي بمقتضـاه تتوزع المقاعـد بينهما بنسبة ٥, ٦٢٪ إلى ٥, ٣٧٪ لصالح «المعسكر الـديني القومي» (المزراحي، والعامل المزراحي). وفي انتخـابـات الكنيسـت الثـاني (١٩٥١)، حصل حـزبـا «المزراحي» و«العامل المزراحي» على عشرة مقاعد أيضـا توزعت بينهما كالتالي: مقعـدان لحزب «المزراحي» وثمانيـة مقـاعـد لحزب «العـامل المزراحي». وفي الكنيست الثـالث (١٩٥٥) قبل التوحيـد، حصل الحزبان على ١١ مقعـدا. وفي الكنيست الرابع (١٩٥٩) حصل «المفدال» على ١٢ مقعدا، وحصل على العـدد نفسه في الكنيست الخامس أيضـا (١٩٦١)، بينما فقـد مقعـدا في الكنيست السادس (١٩٦٥).

والجدير بالذكر أنه في عام ١٩٦٨ تخبطت أحزاب المعسكر الديني حول ما إذا كـان قـد حـان الـوقت للتضـامن والـوحـدة للـوصـول إلى تأثير أكبر بين الجمهور، وفي الكنيست، وفي مؤسسات الدولة أم لا.

وانطلقت الدعوة لبلـورة جبهة دينية تصد بالقوى المشتركـة هجوم الدوائر العلمانيـة على قيم الـدين، وعلى الأخص على الشريعة (الهالاخـاه) والقـوانين الشخصية. وظهرت على صفحات صحيفة «شعـاريم» (منافذ) نداءات لهذا الغـرض استغلت تصريحات الـدكتـور نـاحـوم جـولـدمـان (رئيس المنظمـة الصهيونية العالمية)، وموشيه شاريت (من زعماء حزب «الماباي» سابقا) تدعو إلى إيجاد مخرج من مشـاكل زواج الكـاهن والـزواج من المطلقـة، وغيرهـا من المشـاكل التي لم تعد تحتملهـا الحيـاة الحديثـة، وذلك كدليل على أن الجبهـة

الخاصـة بالـزعامـة العلمانية لابـد لها من «جبهة دينيـة متحدة» لتحـافظ على الموجود وعلى الشريعة[٥٠].

ولكن هذه المحـاولات لم يكتب لها النجاح بسبب تضارب وجهـات النظر بين هـذه الأحزاب وتمسك كل منهـا بوجهـة نظره. وقـد كانت الصخـرة التي تحطمت عليها محادثات هذه الوحـدة الدينية، هي اشتراط حزب «الأجودات» أن يكـون «المجلس كبار التـوراة» الـذي يتولى تـوجيـه وقيادة الحزب المذكـور، السيادة في الموضوعات الأساسية. ولم يوافق «المفدال» و«عمال الأجودات» على هذا الطلب، لأنهم ليس لهم تأثير في تعيينات هذا المجلس.

وخلال عام ١٩٦٨ أثير من جـديد موضوع «الجبهة الـدينية المتحدة»، أو التشكيل الحزبي بين الأحزاب الثـلاثة بمناسبـة انتخابـات الكنيست السابع، ولكن رجال «الأجودات» أبدوا موقفا فاترا من الفكرة[٥١].

وقـد خـاض «المفـدال» انتخـابـات الكنيست السـابع (١٩٦٩) منفـردا وحصل على ١٢ مقعـدا، ولكنـــه انتكس في انتخـابـات الكنيسـت الثـامن (١٩٧٣)، وحصل على عشرة مقـاعـد بسبب آثـار حرب أكتـوبـر على هـذه الانتخـابـات، حيث إن أعـــدادا لا بأس بها من نـاخبي هـــذا الحزب في المستوطنـات في الضفة الغربيـة، وفي الجيش أعطت أصواتها للتكتل اليميني (الليكود). لكـن هذا الحزب استعـاد قوته البرلمانيـة في انتخابـات الكنيست التـاسـع (١٩٧٧) حيث حصل على اثني عشر مقعـــدا، وعلى ٩,٢٪ من أصوات الناخبين. ولعل هذه الزيادة في عدد المقاعد، راجعة إلى أن الأوساط المتطـرفة في الحزب بـزعـامـة «كتلة الشبـاب» أخـذت في أعقـاب انتخابـات الكنيست الثـامن، تعزز مـواقعها داخلـه، الأمـر الذي تـرك أثرا واضحـا في سياسة الحزب في شؤون الخارجية والأمن[٥٢].

وقد علق آريه تسيموكي على هذه التطورات داخل «المفدال» الذي بدأ يبدي تشددا ملحوظا في قضايا المناطق المحتلة والسلام وغيرها ووصفها بقوله: «إنها انقلاب يفرض سيطرة الشباب على الحزب حيث يقتربون سياسيا من «حيروت» وزعمائه ويتعاونون بصورة وثيقة مع بيجن ومع رجال «جوش إيمونيم»، وتحدثوا بصراحة أكثر من مرة عن ضرورة الانفصال عن التشارك مع حزب العمل»[٥٣].

وذكر آريه أفنيري أن «المفدال يتبنى اليوم نظرة أكثر إيجابية بالنسبة للموضوعات القومية وهو متحرر من الالتزامات الائتلافية»[٥٤].

ولذلك فإن «المفدال» قد عارض في برنامجه الانتخابي أي مشروع «يتضمن تنازلا عن أجزاء من أرض إسرائيل التاريخية، أرض أجدادنا، ولا يمكنهم أن يكونوا شركاء في أي مشروع تقدمه إسرائيل، ولا يشتمل على بقاء «يهودا والسامرة» (الضفة الغربية)»[٥٥].

وهكذا بقي «المفدال» يحافظ على وحدته خلال السنوات ١٩٥٦ ـ ١٩٨١، وبالتالي على قوته التمثيلية البرلمانية التي تراوحت بين ١٠ مقاعد و١٢ مقعدا. ولكن في عام ١٩٨١ (عام انتخابات الكنيست العاشر) حدث انشقاق في حزب «المفدال» عندما انسحب أهارون أبوحصيرا، أحد قادته الشبان، وسعى لتأييد الطوائف الشرقية التي كانت تحظى بتمثيل متدن في الحزب. وهكذا فإنه بالرغم من وجود نظام الكتل داخل «المفدال» منذ تأسيسه، . وبالرغم من الصراع بين هذه الكتل، فإن الأمر لم يصل إلى حد الانشقاق كما حدث في عام ١٩٨١، إذ انخفضت قوة «المفدال» البرلمانية من ١٢ مقعدا إلى ٦ مقاعد (٥ للمفدال ومقعد واحد لـ «متساد» هو مقعد حييم دروكمان الذي انضم لـ «المفدال» في إطار تفكك كتلة «موراشا» التي حصلت

على مقعـدين)[٥٦] . وعلى الرغم من ذلك، فقـد بقي «المفدال» يحافظ على دوره كشريك ائتـلافي يتهـافت عليـه الحزبـان الكبيران (المعـراخ والليكـود). وبفضل مقاعد «المفدال» استطاع مناحم بيجن تشكيل حكومة ائتلافية، على الرغم من التعادل بين «الليكود» و«المعراخ».

وعشيـة انتخـابـات الكنيست الحادي عشر (١٩٨٤) بـدا «المفـدال» ضعيفا يستحوذ على زعامته يوسف بورج[٥٧] وزفولون هامر[٥٨] بعد تنحية قائد مهيمن مـن قادته هـو يتسحاق رفـائيل، وانسحاب الحاخـام المتطرف حييم دروكمان[٥٩] .

وقـد فشلت جميع المحـاولات لإعـادة تـوحيـد «المفـدال» كي يخوض الانتخـابات في قـائمـة واحدة، وخصـوصـا بعد فشـل مسعى أفراهـام شبيرا الحاخـام الأكبر لإسرائيل، الـذي اقترح وضع ثـلاثـة مـرشحين من اليهـود الشرقيين في المراتب الستة الأولى من القائمة، وأربعة في المراتب العشر الأولى، والمحـافظـة على زعـامـة يـوسف بـورج، غير أن معظـم الكتل رفضت هـذا الاقتراح، وبقي الانقسـام في «المفدال» قائما. وثمـة خلاف آخـر نشب بشأن البرنامج الانتخـابي للحزب، إذ تحفظت كتلـة «لمفنيه» بزعـامة بـورج، و«كتلة الشباب» بـزعامـة هامـر، تجاه طلب الحاخام دروكمان إدراج بنـد يلزم الحزب بالسعي لضم الضفة الغربية إلى إسرائيل[٦٠] .

وهكذا خاض «المفدال» الانتخابات بزعـامة يوسف بورج، والرجل الثاني زفولـون هامـر، وبذلك فقد «المفـدال» قسما كبيرا من قوتـه الانتخابيـة. وثمة اعتقاد أن قادة «المفدال» ارتكبوا خطأ تكتيكيا جسيما عندما انضموا إلى الليكود «الليكود» عام ١٩٧٧ لتشكيل الحكومـة. وفي عام ١٩٨١ عندما كان الحزب مشكلا من «العنـاصر الصقرية»، وعد بأنـه لن ينضـم إلا إلى حكومة بزعـامة

«الليكـود» بعـد الانتخـابـات. وكـان هـذا خطأ دفع بأنصـار «المفـدال» إلى التصويت لليكود مباشرة[٦١].

وقد حصل «المفدال» في انتخابات الكنيست الحادي عشر (١٩٨٤) على أربعـة مقاعـد فقط. وفي انتخابـات الكنيست الثاني عشر (١٩٨٨)، كـان الانشقاق داخل التيـارات والأحزاب السياسيـة الدينية قـد وصل إلى ذروته، وبـدا تماما أن حـزب «المفـدال» بدأ يفقـد قـوته التقليـديـة سواء في الشـارع السيـاسي أو في الكنيست، واتسمت قائمتـه بـالطابـع الطائفي حيث كـان الأشخـاص الأربعـة، من بين الستـة الأوائل في قـائمـة الحزب، من اليهـود الشرقيين، مما دفع البعض إلى الإقـرار بأن «المفدال» تغير تمامـا لدرجـة أنه لم يعد هو «المفدال» المعروف، كما أشارت افتتاحية جريدة «عل همشمار» بتاريخ ١٩/ ٤/ ١٩٨٨، إلى أن نتـائج الانتخابـات تشير إلى دلالات خطيرة في بـؤر سياسية واجتماعية مختلفة[٦٢].

وقد حصل «المفـدال» في هذه الانتخابات على خمسة مقـاعد فقط من بين ١٨ مقعدا حصلـت عليها الأحـزاب الدينية، ممـا عكس اختـلالا واضحا في التـوازن داخل المعسكـر الحزبي الـديني في إسرائيـل لصـالح الجنـاح الـديني «الحريدي» السلفي الأكثر تشددا في قضية العلاقة بين الدين والدولة، بشقيه «الإشكنازي» و«السفاردي».

وقد كـان من التطورات البارزة في نطـاق استعداد المعسكـر الديني لخوض المعركـة الانتخابية للكنيست الثالـث عشر، حدوث الانتخابات الـداخلية في حـزب «المفدال» ممثل التيـار الـديني القـومي في أوساط المتـدينين، والمنـافس الرئيسي للأحزاب الحريـدية. وقد أسفرت الانتخابات الـداخلية عن انتخاب زفولـون هامر رئيسا للحـزب بدلا من أفنير شاكي وإحلال النـواب الخمسة في

الكنيست الثاني عشر في الأماكن الخمسة الأولى في قائمة مرشحي الحزب للكنيست الثالث عشر، وقيام صفقة بين هامر والعناصر الشديدة التطرف في الحزب، تعهد هامر بموجبها بتأييد برنامج سياسي أكثر تطرفا من البرنامج الحالي في مؤتمر الحزب المقرر عقده قبل الانتخابات(٦٣).

وقد استمر الاختلال في التوازن بين «المفدال» والأحزاب الدينية الأخرى خلال انتخابات الكنيست الثالث عشر التي جرت في ٢٣ يونيو ١٩٩٢، والتي أصر خلالها «المفدال» على إعلان السير قدما مع حزب «الليكود» ضد حزب «العمل الإسرائيلي»، حيث حصل على أربعة مقاعد فقط من بين ١٤ مقعدا حصلت عليها الأحزاب الدينية مجتمعة (٦ مقاعد لشاس، ٤ مقاعد لـ «جبهة يهودية التوراة الموحدة»: الأجودات وموريا وديجل هتوراه)(٦٤).

وقد أدى هذا الموقف من جانب «المفدال» إلى عدم دخول الائتلاف الحكومي بزعامة حزب العمل الإسرائيلي حيث شكل يتسحاق (إسحاق) رابين حكومة ائتلافية ضم إليها من بين الأحزاب الدينية حزب «شاس» الذي يمثل اليهود السفارديم من «الحريديم». ولم يعهد إسحاق رابين بوزارة الأديان، وهي الوزارة التي ظل «المفدال» يتولى أمرها منذ عام ١٩٤٩ حتى عام ١٩٩٢، إلى أي من شخصيات الأحزاب الدينية في أول تشكيل معلن لحكومته في أوائل يوليو ١٩٩٢، وظل يحتفظ بأمر تسيير دفتها بين يديه من خلال نائب وزير من حزب «شاس».

ويقوم الموقف الفكري والأيديولوجي لحزب «المفدال» من القضايا السياسية والدينية على المحاور التالية:

١ ـ لا تقوم بين البحر ونهر الأردن إلا دولة واحدة هي دولة إسرائيل، أي رفض إقامة دولة فلسطينية، وعدم تسليم أي جزء من «أرض إسرائيل» إلى سلطة أو سيادة أجنبية.

٢ ـ القدس هي من الآن، وستبقى إلى الأبد، عاصمة لدولة إسرائيل وشعب إسرائيل.

٣ ـ استمرار حركة الاستيطان في كل أجزاء أرض فلسطين، بما في ذلك الضفة الغربية (يهودا والسامرة) وقطاع غزة. وهضبة الجولان جزء من دولة إسرائيل غير قابل للسلخ عنها، وفي أي عملية تهدف إلى السلام ينبغي عدم التفاوض في شأنها من زاوية الأراضي.

٤ ـ تأييد اتفاقية «كامب دافيد».

٥ ـ الخدمة في جيش الدفاع الإسرائيلي هي واجب على كل فرد في إسرائيل، ولا مبرر لانتهاء الخدمة في جيش الدفاع الإسرائيلي بسبب الدراسة في «اليشيفوت» (المعاهد التلمودية).

٦ ـ لابد من تقوية مكانة «الحاخامية الرئيسية» ودعم أعمال «المجالس الدينية».

٧ ـ تأييد التشريع الديني مع المحافظة على اتفاقية «الوضع الراهن».

٨ ـ التأييد الكامل لقانون «من اليهودي؟»

٩ ـ تأييد إقامة «حكومة وحدة وطنية»[٦٥].

١٠ ـ شجب الحكم الذاتي الفلسطيني واعتباره خطرا على دولة إسرائيل، ويمكن أن يؤدي إلى نشوء دولة فلسطينية[٦٦].

ومن الأمور التي يجدر ذكرها بشأن مواقف «المفدال» من قضايا العلاقة بين الدين والدولة، أن طلبة المدارس الدينية التابعة «للمفدال»، وخصوصا طلبة «مركاز هراف كوك» في القدس، ومدارس حركة «بني عقيفا» يذهبون إلى الخدمة العسكرية طواعية خلال إجازاتهم السنوية، أو ينقطعون عن دراستهم

لمدة معينة ثم يعودون إليها بعد إنهائهم لخدمتهم العسكرية. وفي سبيل تشجيع طلبة المدارس الدينية على أداء الخدمة العسكرية بادرت مدرسة «أور عتسيون» الدينية الصهيونية عام ١٩٧٩، وبتنسيق مع الجيش الإسرائيلي ووزارة المعارف إلى إنشاء كلية عسكرية خاصة بالمتدينين أطلق عليها «كلية أور عتسيون العسكرية الدينية»، وهذا بخلاف موقف سائر الأحزاب الدينية اللاصهيونية التي يتحايل شبابها على التهرب من الخدمة العسكرية، ويصر زعماؤها على الحفاظ على مكسب تأجيل الخدمة لأبناء المدارس الدينية التابعة لها وعدم تجنيد الفتيات.

٣ـ «تامي» (قائمة تقاليد إسرائيل):

اشتركت هذه القائمة أول مرة في انتخابات الكنيست العاشرة (١٩٨١)، في إثر انسحاب أهارون أبوحصيرا من «المفدال». وقد حاول أبوحصيرا أن يستقطب المتدينين من اليهود الشرقيين (يهود المغرب في الأساس) وفاز بثلاثة مقاعد، وانضم أبوحصيرا إلى الحكومة الائتلافية برئاسة بيجن، وزيرا للعمل والرفاهية، إلى أن استقال في ٣٠ أبريل ١٩٨٢ في إثر إدانته بفضيحة مالية.

وقد خاض أبوحصيرا انتخابات الكنيست الحادي عشر (١٩٨٤) في ظل ظروف مختلفة تماما عن تلك التي كانت سائدة في عام ١٩٨١. ففي ذلك الحين طرحت «تامي» نفسها على اعتبار أنها قائمة طائفية تسعى لاستقطاب اليهود المهاجرين من شمال أفريقيا. غير أن قوة أبوحصيرا أخذت في التراجع بسبب الفضيحة المالية التي تورط فيها، كما ظهرت خلال انتخابات ١٩٨٤. قائمتان دينيتان جديدتان نافستا «تامي» على المقترعين أنفسهم تقريبا (اليهود الشرقيون المتدينون)، هما «موراشا» و«شاس» اللتان سيرد عنهما الحديث لاحقا. وعلى ضوء هذا فإن «تامي» لم تحصل إلا على مقعد واحد فقط، في

انتخابات الكنيست الحادي عشر (١٩٨٤)[٦٧]، بينما لم تحصل على أي مقعد في الكنيست الثاني عشر (١٩٨٨)[٦٨]. وكذلك أيضا في الكنيست الثالث عشر (١٩٩٢).

وبالنسبة لمواقف «تامي» من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإنها تعكس مواقف «المفدال» نفسها، حتى أنه شاع عنها أنها «مفدال شمال أفريقيا»[٦٩].

٤ ـ «موراشا» (التراث):

قائمة انشقت عن «المفدال» بزعامة الحاخام المتطرف حييم دروكمان. وهي تتكون من «متساد» (مَحَنيه تسيوني داتي) أي (المعسكر الصهيوني الديني) برئاسة دروكمان، ومن «أوروت» (أضواء) بزعامة حانان بن بورات أحد قادة حركة «جوش إيمونيم» الأصولية الاستيطانية المتطرفة المعروفة، ومن حزب «عمال أجودات يسرائيل»، الذي مني بفشل ذريع، في انتخابات الكنيست العاشر (١٩٨١). وقد جاء هذا التحالف نتيجة تبدد الأمل في «توحيد المعسكر الديني القومي» بعد أن رفض زعيم «المفدال» يوسف بورج، اعتزال رئاسة الحزب، كما كان يطالب بذلك دروكمان وبن بورات[٧٠].

وقد تعرضت قائمة «موراشا» لانتقادات عنيفة، واتهمت بأنها كانت السبب في نشوء «شراذم أحزاب دينية»، كما اتهم الحاخام دروكمان بالتسبب في «المزيد من التفتيت»[٧١].

وقد توقع دروكمان أن تحصل قائمة «موراشا» على أصوات من الجمهور «الديني القومي»، ومن الجمهور المتدين في أوساط «المفدال» و«عمال أجودات يسرائيل» و«تامي» و«هتحيا» و«الليكود». وتمثل قائمة «موراشا»، كما يقول دروكمان «تراث الأجيال الذي سيترك آثاره في دولة إسرائيل كلها، وأن

المشكلات تثقل كاهل الدولة في مجالات مختلفة، وضمنها المجال الاجتماعي والمجال الخلقي، وعندنا الحلول من ينبوع التوراة والعقيدة المتأثرة بمحبة إسرائيل الحقيقية»[٧٢].

وتجدر الإشارة إلى أن قائمة «موراشا» تعتبر من أكثر الأحزاب الدينية تطرفا وتعصبا، إن على الصعيد الديني أو على الصعيد السياسي، إذ إن مواقفها تلتقي مع مواقف «الليكود» وحركة «حيروت» بالذات.

وقد تحدث إبراهام فيرديجر، زعيم حزب «عمال أجودات يسرائيل»، عن سبب التحالف مع «متساد» وليس مع «أجودات يسرائيل»، فقال: «إن أجودات يسرائيل» غارق في الخلافات والنزاعات الداخلية، ولذلك فإن هذا وقت عصيب لمحاولة الاتحاد معه.. ونحن نعتقد أن الاتحاد مع «متساد» خطوة متواضعة نحو تحاشي تشرذم الأحزاب الدينية..».

والمعروف أن حزب «عمال أجودات يسرائيل» حزب غير صهيوني وينتمي إلى «المعسكر التوراتي»، ولا يشارك في انتخابات المؤتمر الصهيوني، وقد أصر على حذف كلمة «صهيونية» من برنامج قائمة موراشا»، ووافق «متساد» على ذلك بالرغم من أنه يعتبر نفسه حزبا صهيونيا.

وقد فسر الحاخام فيرديجر ذلك بأن حزبه يؤمن أيضا «بتكامل التوراة» و«تكامل البلد» و«تكامل الشعب»... وبالنسبة للصهيونية، فإن «متساد» ينتمي إلى الصهيونية الدينية في حين ننتمي نحن إلى المعسكر الأرثوذكسي المتشدد (الحريدي)، لكننا سنتعاون مع «متساد» في الكنيست بالتأكيد»[٧٣].

٥ ـ «ميماد» (معسكر الوسط الديني) أو «اليهودية العقلانية»:

أنشىء هذا الحزب الديني الجديد «ميماد» (محَنيه مركاز داتي) أي (معسكر الوسط الديني) بزعامة الحاخام يهودا عميطل الذي يرتبط بحزب «العمل».

ويعتمد هذا الحزب على اليهود من أصل أوروبي، لاسيما الناطقين باللغة الإنجليزية، لينافس «المفدال» و«شاس»، اللذين كانا يتنافسان على أصوات اليهود الشرقيين. وقد وصف الصحفي موتي باسوك هذا الحزب بقوله «إن حزب «ميماد»، عبارة عن قائمة أكثر «أشكنازية» وأقل تطرفا»(٧٤). ولم يحصل هذا الحزب على أي مقاعد في انتخابات الكنيست الثاني عشر (١٩٨٨).

وهناك اتجاه لعرض هذا الحزب الجديد كبيت لكل الدينيين القوميين الذين لا يوافقون على الاستقطاب اليميني كما تجلى في «المفدال». والحاخام يهودا عميطل، رئيس «يشيفاهر عتسيون» في «إيلون شافوت» في «جوش عتسيون»، هو بمثابة الروح الحية وراء مبادرة إقامة هذا الحزب، ويتمسك بالرأي الخاص بمعارضة أي تشريع ديني على أساس اتفاقيات ائتلافية. ومن رأيه أن التشريع الديني لم يزد عدد الورعين، وأن أية إضافة لتشريع كهذا ستزيد فقط من التراجع الموجود لدى جزء من الجمهور العلماني في البلاد تجاه الدين.

وهناك اتجاه آخر يسيطر على الحاخام عميطل وأتباعه، يرى أن الموقف السياسي المتطرف المدعوم بالمزاعم الدينية يحول الدين إلى موضوع للاستقطاب والكراهية. ويناضل الحاخام عميطل ضد الانطباع القائل إن الخط السياسي المتطرف هو جزء حيوي من الجمهور الصهيوني الديني، ويعتقد أن الموقف السياسي المعقد في المنطقة، يجعل من كل خط سياسي خطا شرعيا. ويخشى عميطل من احتمال أن يظهر في المستقبل جيل جديد من السياسيين لا تكون لديه حساسية تجاه الطابع الديني للدولة، ولذلك فإنه يعتقد أنه ينبغي تغيير كل المناخ السائد في العلاقات بين الدينيين والعلمانيين، وهو لا يريد أن يفرض الدين، ويريد أن يقنع الجمهور العلماني بأن هناك مجالا للحفاظ على الطابع اليهودي لإسرائيل.

ويعتقد الحاخام عميطـل، بأنه على الحزب الديني الجديد أن يكـون حزبا وسطا، يقيم جسرا بين الكتل. وكـان يريد أن يصبح لسان ميـزان في حكومة وحدة وطنية واسعة، تؤثر في القضايا المهمة بدلا من ممارسة الابتزاز في التشريع الديني. وإذا لم يقبل أحد الأحزاب بمواقفهـا، يمكنها في هذه الحالة التهديد بإقامـة حكومة محدودة مع الكتلة الثـانية. وعميطل لا يؤيد طـريقة «نتيفوت شالوم»، الجنـاح اليساري للصهيونية الدينية، وتـزعجه الصورة التي انطبعت عنه وعـن حزبه الجديـد باعتبـارهم عناصر تميل لليسـار. ويميل عميطل إلى عرض أفكـاره ومواقفه السيـاسية على أنها متشابهة مع مـواقف إسحاق رابين، وإن كان قد عبر في مناقشاته الداخليـة مع أعضاء حزبه عن أمله في أن يكون لدى حزب العمل مافيه الكفاية من العقل بحيث لا يحتضنون رجاله أكثر من اللازم، كما عبر عن رغبته في أن يكون إسحـاق رابين رئيسا للحكومة. ويعلق حزب العمل الآمال على هذا الحزب، ويرى أنه أداة لتحسين علاقاته مع سائر الأحزاب الدينية(٧٥).

والحاخام عميطل كـان حتى حرب لبنان ١٩٨٢ معـروفا فقط داخل دائرة «يشيفـا هـرعتسيون»، وكـان كتـابـه التأملي «أفكار من الأعماق» (معـالـوت ميعماكيم) الـذي نشره بعد حـرب أكتوبـر ١٩٧٣ كتابـا حماسيا. وقـد ذاعت شهـرة الحاخام عميطل بعـد أحداث مـذبحـة صبرا وشاتيـلا، حيث علق في «اليشيفا» منشـورا حظي بالانتشار، حـدد فيه أن المذبحـة التي تمت في مكان يحتله جيش الدفاع الإسرائيلي، أدت إلى تـدنيس اسم الرب، ولن يغتفر لهؤلاء حتى في عيـد الغفران القـادم، واستنكر الوزراء الـدينيين الذيـن فضلوا شرف رئيس الحكومة على شرف السماء.

و«يشيفـا هرعتسيـون» معـروفـة بأنها «يشيفا» متفتحـة وليبراليـة، تتسم في منـاهجها بـالاعتدال. وقـد حرم الحاخـام عميطل على تلاميـذه المشاركـة في

المستوطنـات والاشتراك في مظاهرات «جـوش إيمونيم»، وكذلك المشـاركة في أعمال معارضة إخلاء مستعمرة ياميت في سيناء.

وعندما قرر عميطل خوض انتخابات الكنيست الثاني عشر عام ١٩٨٨، وقدم نفسـه كزعيم سياسي، أنشأ حـزب «ميماد» كحزب ديني قـومي معتدل، وحصل على سبعة عشر ألف صـوت، ولكنه لم يحصل على النسبة التي تـؤهله لعضويـة الكنيست. وكانت وجهة نظـره بشأن إقامة هـذا الحزب، أنه لم يجد حزبا يمكن أن ينحاز إليه كلية، ولكنـه كان متعاطفا مع إسحق رابين. وكان ما يزعجه هـو أن الجمهور الديني انحاز كلية إلى اليمين، وكانـت لديه خشية من أن يكون هناك انطباع من أن هناك توافقا بين رأي التوراة وبين وجهة النظر المتطـرفة اليمينيـة، مما حـدا به إلى حتميـة أن يظهر صـوت آخر، حتى يـدرك الجمهـور أن هناك خـلافات في اليهـوديـة الدينيـة، وتتغير وجهة النظـر التي سادت الدولة في سنواتها الأولى، بأن الدين هو أمر متخلف لابد من محاربته. ويرى عميطل أن الهدف الأيديولوجي للأحزاب الـدينية، وهو إقامة دولة وفقا للشريعـة لا يمكن تحقيقه إلا إذا أصبح نفـوذ الأحـزاب الدينيـة مباركـا، وأن تحقيق هـذا الهدف لا يمكن أن يتم من خلال الأحـزاب الحاليـة مما يستـدعي إقامـة حزب ديني جديد. وهـو يرى أن هناك فـارقا بين «الصهيونية الـدينية» و«الحزب الـديني»، حيث إن «الصهيونيـة الدينيـة» هي فكرة تنظـر إلى «بعث دولة إسرائيل» على أنـه عبارة عن عمليـات تطور تاريخيـة من العنايـة الإلهية، ستكون نهايتها الخلاص. ويرى أن المشكلـة الآن، تكمن في أن اصطلاحات مثل «المسيح والمسيحانية»، قد تحولت إلى مرادفات لأشياء غير مفهومة، وإلى شيء صوفي يثير المعـارضة. والمسيحانيـة عند عميطل معنـاها أن الفرصـة قد حـانت لشعب إسرائيل لكي يمسك زمـام مصيره بيـده، ولكي يبني الـدولـة ويعمل وفقا لترو سياسي مسؤول، وأن المسيحانية ليس معناها أن كل شيء قد

أصبح مؤكـدا: «لقد تحدثنـا طوال السنين عن صهيـونية الخلاص وصهيـونية المسيحانية، ولم يربط أحد المسيحـانية بالقيام بأعمال تتعارض مع التروي ومع الاعتماد على المعجزات. لقد حدث هذا خلال العشرين سنة الماضية.

ويرى عميطل أن «جوش أيمونيم» هي مسيحانية كاذبة، لأنها مشكّلة من كافـة أنواع العناصر والأشخاص، حيث يـوجد فيها الدينيـون، والعلمانيون، وأصحاب وجهات النظـر السياسية وأصحاب وجهة النظر المسيحـانية الذين يروجون لفكرة أن نجاحهم مضمون في كل ما يتم في مجال الدولة. ويرد عليهم عميطل بقوله: «إن تـلاميذ الحاخام «هجرا» (الياهو بن شلـوموزلمان ـ جاؤون فيلنـا) قد تحدثـوا عن «بدايـة الخلاص»، وتحدثـوا بالنغمـة نفسها كـذلك في مدرسة الحاخام كوك. وبعد كل هذا جاءت «أحداث النازية». ومعنى هذا، أنهم عندما يتحـدثون عن «بداية الخلاص» فليس معنى هـذا أن كل مايحدث لنـا هناك ضمان بألا يحدث مـرة أخرى. لـذلك فإن كل قرار لنـا يجب أن يتم معتمدا على التروي مع المسـؤولية، وهي المسـؤولية التي تضـاعفت في أعقاب «أحداث النازي». والقول إنه لا ينبغي الالتفات إلى مايحدث، لأننا في مرحلة «بداية الخلاص» أو المسيحانية والنجاح مضمـون في كل ما نفعله، هو وجهة نظر تنقصها المسؤولية.

ويتفق الحاخـام عميطل مع التفسير الذي يـرى أن النجاح النسبي الـذي حققه «الحزب الديني القومي» (المفدال) في انتخابات يونيو ١٩٩٢ للكنيست الثالث عشر معناه أن الجمهور الـديني الصهيوني في إسرائيل هو جمهور يميني صقري في توجهـاته. ولكنه يرى، من ناحية أخـرى، أن هذا خطأ، وأن هذه ظاهرة سلبية في حاجة إلى تعديـل. ويرى أن عدم دخول «المفدال» في حكومة إسحاق رابين هو بمثابة رسالة سلبية إلى الجمهور الديني، وبالذات الشباب، الذين يتحـدثون طوال الـوقت على أن «أرض إسرائيل» هي الأساس بـالنسبة

لهم، وأن كل الأشياء هي قيم ثانوية، لأن معنى هذا أنهم على استعداد للتنازل عن مكاسب في مجال التعليم والخدمات الدينية في مقابل الحفاظ على «أرض إسرائيل». ويبدي عميطل تعجبه من سماع مثل هذه الأمور من حاخامات مهمين، لديهم استعداد للمغامرة بخوض حرب إبادة مدمرة في سبيل الحفاظ على «أرض إسرائيل». وإن كان هناك حاخامات من داخل «المفدال» يؤمنون بما يؤمن هو به إلا أنهم لا يجدون في أنفسهم الشجاعة لكي يقولوا هذا صراحة.

وبشأن إعادة المناطق المحتلة في هضبة الجولان، والمطروحة خلال محادثات السلام الجارية (نوفمبر ١٩٩٢)، يرى عميطل أن الجولان هي من حيث قدسية «أرض إسرائيل» جزء من البلاد، ولكن في حالة النجاح في التوصل إلى سلام حقيقي، فإنه يمكن أن يكون هناك مجال للتسوية الإقليمية، وأن هذا الأمر ينطبق أيضا على الضفة الغربية وغزة.. ويرى كذلك أن الحكومة ينبغي أن تعمل وفقا للمصالح العليا لإسرائيل، فإذا كانت هذه المصالح تستلزم عدم التحرك من الجولان، فعليها ألا تتحرك حتى ولو لم تكن الجولان جزءا من أرض الميعاد. وإذا استلزمت المصالح تقديم تنازلات، فعليها أن تتنازل حتى ولو كانت الجولان أرضا مقدسة. ولكنه أبدى تحفظا تجاه التنازل الكامل عن الأراضي المحتلة، ودعا إلى ضرورة أن يكون هناك خط أحمر، لأن عدم وجود مثل هذا الخط يخلق مشكلة من ناحية الروح المعنوية ومن ناحية العلاقة بين الشعب والبلاد.

ويرفض الحاخام عميطل أن يكون للحاخامات دور في رسم الخرائط السياسية أو إصدار فتاوى شرعية بشأن عدم الانسحاب، لأن مثل هذه الفتاوى مضللة، وعلل هذا بقوله: «إنني أرى توجها إليها في كل مايحدث الآن، ولكن لأنه ليس لدينا نبي، فإنه محظور العمل بها يتناقض مع الاعتبارات

العقلانية». والحاخام عميطل يهاجم الأحزاب الدينية القائمة ويرى أنها المسؤولة عن توسيع شقة الخلاف بين العلمانيين والدينيين لشيوع انطباع عام بأنها متهمة بالإكراه الديني، بالإضافة إلى شيوع انطباع بأن هذه الأحزاب تستغل الدولة في بناء مؤسساتها ولا تسهم بنصيب في بناء الدولة، وهو الأمر الذي ينعكس في أن المظهر الديني للدينيين لا يحظى بالاحترام والتقدير.

ومن المقترحات التي يقترحها الحاخام عميطل في مجال تنظيم المؤسسات الدينية في إسرائيل، إلغاء مناصب الحاخامات الرئيسية في إسرائيل، وأن تنقل اختصاصات الحاخامين الرئيسيين إلى مجلس «الحاخامية الرئيسية»، الذي يشكل من أعضاء المحكمة الكبرى وحاخامات المدن الثلاث الرئيسية (تل أبيب - حيفا - يافا)، وأن يكون كل واحد منهم رئيسا «للحاخامية الرئيسية» بالتناوب. ويرجع سبب اقتراحه هذا إلى أن الصفات الرئيسية التي يجب أن يتصف بها «الحاخام الرئيسي»، وهي المرونة في الفتوى الشرعية، والقبول الجماهيري الذي يتيح له توصيل صوت التوراة ونقل الرسائل في مجال الإيمان والأخلاق والشرائع لمجموع الناس، هي صفات نادرة وغير متوافرة فيمن يتبوأون هذا المنصب(٧٦).

والجدير بالذكر أن حزب «ميماد» لم يخض انتخابات الكنيست الثالث عشر، خوفا من تكرار تجربة الفشل التي تعرض لها في انتخابات الكنيست الثاني عشر، ولأن نسبة الأصوات المطلوبة لدخوله الكنيست لم تكن مضمونة.

الباب الثالث

الأحزاب الدينية المسيحانية المعارضة للصهيونية

(أحزاب تكفير الدولة)

مقدمة

التوضيح الأول : المعارضة الدينية للصهيونية على ضوء فكرة المسيح المخلص:

تنطلق اليهودية الأرثوذكسية المتشددة (الحريدية) المسيحانية المعارضة للصهيونية ولدولة إسرائيل في رفضها للصهيونية، ردا على استخدام الصهيونية للدين اليهودي، من أن الصهيونيين يخفون الملابس الصهيونية القذرة والفجة تحت ثياب طاهرة ومقدسة، ولذلك فإنهم لا يسيرون على هدي تعاليم الدين والشريعة اليهودية الحقة. ويرى هؤلاء اليهود الأرثوذكس المسيحانيون المعادون للصهيونية، أنه كما أن النبي إرميا قد تنبأ بالمكروه لمعاصريه ممن استسلموا لخديعة الأنبياء المزيفين، فإن مايحدث في العصر الحديث، هو تكرار لتجربة إرميا، حيث إن الكثيرين من اليهود انجرفوا وراء أمواج الكلمات وخطب الدعاة الصهاينة الذين يمثلون الأنبياء المزيفين. إن دعاة الصهيونية في نظر هؤلاء الحاخامات اليهود هم بشر لم يقبلوا السيادة السماوية ولا الإرادة الإلهية ولا يتبعون طريق التوراة، ويتفاخرون بأنهم قادرون على تحقيق السلام لليهود وإنقاذهم من محنتهم الحالية، وهي مزاعم تنكرها جذريا نصوص متعددة من التوراة والتلمود والمدراش، لأن الخلاص المسيحاني لا يمكن أن يتم بوسائل بشرية سواء كانت هذه الوسائل المال أو السلاح: «هكذا قال الرب لقد باعوكم بدون مقابل لذلك لن يفك أسركم بالمال»(إشعيا ٥٢ : ٣)، وكذلك أيضا: «لا بالعنف ولا بقوة الجيش ولكن بروحي» (زكريا ٤ : ٦) ، وكذلك أيضا: «سوف أخلصهم بقوة رب الخلود إليهم ولن أنقذهم بالقوس ولا بالسيف ولا بالحروب ولا بالخيل ولا الفرسان» (هوشع ١ : ٧).

وقد أدرك الـزعماء الدينيون اليهـود منذ ظهور الحركـة الصهيونية أنها حـركة قوميـة علمانية، وتصدى أغلب هـؤلاء للفكرة والحركة الصهيـونية ليس بسبب طابعها العلماني فقط، ولكن لإيمانهم أن بناء مملكة إسرائيل لابد أن يتم على يد المسيح المنتظر[١].

ولقـد رأى هؤلاء أن مسـاعي الذين يسمـون أنفسهم بالصهيـونيين، وهي المساعي الراميـة إلى تأسيس دولة قومية يهوديـة في فلسطين، تتنافى مع العقائد المتعلقـة بـانتظار مجيء المسيـح في اليهوديـة، وذلك كما وردت هـذه العقـائد والتعاليم في أسفار العهد القديم وفي المصادر المتأخرة للديانة اليهودية.

وقد كان الدينيـون المعارضون للحركة الصهيونيـة، ينطلقون في معارضتهم هذه من اعتقادهم الثابت بوجود فرق بين الدين والسياسة. وقد كتب الحاخام يوسف حييم سـونفليد زعيم الطـائفة اليهوديـة الأشكنازية في القـدس، عام ١٨٩٨م رسالة إلى صـديق له تضمنت هجومـا شديدا على هرتـزل وصفه فيها بأنه قادم من «الجانب الملوث». واعتبر الفيلسوف اليهودي الأمريكي موريس س. كوهين عـام ١٩١٩م أن الصهيونيـة «تحاول دون جدوى استعـادة فترات قصيرة من التاريخ اليهودي القومي التي تلاشت منذ وقت بعيد»[٢].

وامتـدادا لهذه المعارضـة عقـد في مدينـة أتـلانتيك سيتي الأمـريكية عـام ١٩٤٣م اجتماع ضم اثنين وتسعين حاخـاما في محاولة لعـرقلة تيار الصهيـونية كما عبر عنه برنامج بيلتيمور. وقد جاء في مقررات المجتمعين:

«إننا لا نستطيع أن نسهم في التـوجيه السياسي الذي يسيطـر على البرنامج الصهيوني الحالي، ولا نؤيده، وذلك على هدي مفهومنا العالمي لتاريخ المصير اليهودي، ولأننا مهتمـون بوضع اليهود وأمنهم في الأجزاء الأخـرى من العالم، ونحن نعتقـد أن القـوميـة اليهوديـة تعمل على خلق الحيرة والغمـوض لـدى

رفـاقنا، حـول مكانتهم ووظيفتهم في المجتمع، وتحويل انتبـاههم عن دورهم التاريخي، وهو أن يعيشوا في مجتمع ديني أينما كانوا»[٣].

وقد أعلن المجلس الأمريكي لليهودية - وهو تنظيم مناوىء للصهيونية - عندما اقترح حلا ماديا للمشكلة اليهودية:

«إننـا نعترض على إقامـة دولة يهوديـة في فلسطين، أو في أي مكان آخـر، فتلك فلسفة انهزامية، لا تقدم حلا عمليا للمشكلة اليهودية»[٤].

ولم تكن المعارضة الـدينية للصهيونية مقتصرة على دعاة الاندمـاج والعالمية بين المتدينين اليهـود، بل إن قطاعا واسعـا من المتدينين الأرثـوذكس، والذين تتسم معتقـداتهم الدينيـة والفكـرية بـالانغـلاق عادة، قـد عـارضوا الحركـة الصهيـونية، ليس لأن دعـاة هذه الحركـة هم من العلمانيين فحسب، بل لأن أفكـار هـذه الحركـة كـانت تصطـدم مباشرة بـالفكـر اليهـودي الأرثـوذكسي أيضا.

ويمكن القـول إن أمل العـودة وإحيـاء مملكة إسرائيل كـان أهم قـواعـد اليهوديـة الأرثوذكسيـة لفترة تزيد على ١٧٦٢ عـاما - من ثورة بـركو خبـا عام ١٣٥م حتى بدايـة الحركة الصهيـونية ١٨٩٧م - ولـد وانقرض خـلالها ستون جيلا من اليهود. إن هذه الأجيال المتتابعـة كانت ترى جميعها أن تحقيق هدف العـودة سيكون على يـد «يهوه القديـر» نفسه الـذي سيرسل المسيح المخلص، للقيـام بهذا العمل، وليـس ذلك من عمل شعب اللـه المختـار، كما نـادت الصهيونية. وكانت هذه القضية هي نقطة الخلاف الفاصل بين الفريقين[٥]. فقد اعتبر المتدينـون أن اليهودية والصهيونية غير قـابلتين للتوافق والانسجام، لأن الصهيونية تمرد على الله وخيانـة للشعب اليهودي، وأن اليهودي الصالح لا يمكن أن يكون صهيونيا، والصهيوني لا يمكن أن يكون يهوديا صالحا[٦].

ويعتبر مفهوم انتظار المسيح المخلص، بمثابة الوسيط بين مفهوم الاختيار، وبين محن «المنفى» التي تتناقض مع هذا المفهوم. والمسيح المخلص الذي يطلق عليه اليهود اسم «همَّا شيياح بن دافيد»، يشكل اعتقادا راسخا عند عامة اليهود، منذ السبي البابلي (٥٨٦ ق. م). ويعزو بعض الباحثين هذه الظاهرة إلى إحساس اليهود آنذاك بحاجتهم إلى من يخلصهم من أسر البابليين، لذا اقترن انتظار المسيح عند اليهود بترقب عموم الخير، حيث ستنقلب حالهم عند قدومه إلى أحسن حال، وسيحقق لهم المسيح كل أمانيهم، فيجمع لهم «شتات المنفيين»، ويعود بهم إلى صهيون، ويحطم أعداء شعب «إسرائيل»، ويتخذ أورشليم عاصمة له، ويعيد بناء الهيكل ويحكم بالشريعة المكتوبة (التوراة) والشفوية (التلمود)، ثم يبدأ الفردوس الذي سيدوم ألف عام (من هنا جاءت تسمية «الأحلام الألفية»). وبقدومه أيضا سيسود السلام في العالم، ويزول الفقر، وستحول الشعوب أدوات الحرب إلى أدوات بناء، ويصبح الناس كلهم موحدين، أحباء، متمسكين بالفضيلة، أما «صهيون» فستكون مركز هذه العدالة الشاملة، وستقوم كل الأمم على خدمة «المسيح»، أما الأرض فتخصب وتطرح فطيرا وملابس من الصوف وقمحا حجم الحبة منه كحجم الثور الكبير، ويصير الخمر موفورا[٧].

وهناك خلاف بين الحاخامات حول المدة التي سيبقى المسيح خلالها على الأرض، فيقول بعضهم إنه سيبقى أربعين عاما، والبعض الآخر : سبعين عاما، وفريق ثالث: ثلاثة أجيال، وآخرون يزعمون أنه سيبقى آلاف السنين، ومن علامات قرب ظهوره عندهم، انتشار الفساد والفواحش والعقوق، ونزول المصائب على بني إسرائيل، وظهور مسيح آخر قبله يمهد له يسمى المسيح بن يوسف[٨].

ومما لا شك فيه أن فكرة «المسيح المخلص» كانت إحدى العوائق الفكرية

التي جابهت الحركة الصهيونية. وقد لجأت إلى الالتفاف على هذه الفكرة عن طريق الادعاء بأن جهودها لإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، ستكون من أجل تمهيد الطريق أمام قدوم المسيح، بيد أن هذا التعليل لم ينطل على قطاع واسع من اليهود، وخاصة المتدينين المتشددين «الحريديم». « إن (أجودات يسرائيل) على سبيل المثال، اعتبرت أن الجهود لإقامة دولة يهودية في فلسطين، هي اعتداء على سلطة المسيح، واستعجال للنهاية - (دحيقت هكيتس)- غير مرغوب فيه. وعندما حاولت(أجودات يسرائيل)في الثلاثينيات مد الجسور مع الحركة الصهيونية، أدت هذه المحاولة إلى انشقاق صغير داخلها، وأسفر هذا الانشقاق عن ظهور حركة (نطوري كارتا)، التي رفضت الاعتراف بالحركة الصهيونية وبدولة إسرائيل حتى اليوم، وذلك لأن هذه الدولة حسب مفاهيم (نطوري كارتا)، قامت على يد نفر من الكافرين، الذين حرفوا مشيئة الله بعملهم، وتطاولوا على وعد الرب، بدلا من انتظار المسيح الموعود وتدخل الرب بصورة إعجازية، فالمسيح المنتظر هو وحده القادر على إقامة الدولة، حيث تكون مملكة الكهنة والقديسين»[٩].

وينتمي معظم «الحريديم» في إسرائيل اليوم إلى التيار «الحريدي» المعتدل المتمثل في حزب «أجودات يسرائيل». وإذا كان هؤلاء «الحريديم» لا يعتبرون أن دولة إسرائيل هي علامة على بداية الخلاص، ويعتقدون، أن عليهم انتظار قدوم المسيح، الذي سيأتي بالخلاص، إلا أنهم يعترفون بحقيقة الوجود السياسي لإسرائيل ويمتثلون لقوانينها، ويشتركون في الانتخابات للكنيست، ويشاركون في الائتلافات الحكومية للاستفادة فقط من الامتيازات التي تقدمها الدولة، ولكن غالبيتهم لا يخدمون في جيش الدفاع الإسرائيلي، ولديهم شبكة تعليم خاصة (بيت يعقوب) ويقيمون في أحياء منفصلة عن الجمهور العلماني.

التوضيح الثاني : آليات انتقال القوى الدينية الحريدية للعبة السياسية في إسرائيل

لقد عرف العالم اليهودي في كل من غرب وشرق أوروبا «عصر التنوير اليهوي» (الهسكالاه) (١٧٨٠ - ١٨٨٠)، حيث وجه المثقفون اليهود كل سهامهم المسنونة نحو تحجر الدين ووصاية الحاخامات، ومهدوا الأرض للخروج من أسوار «الجيتو» اليهودي في غرب أوروبا، ومن منطقة «تخوم الاستيطان» في شرق أوروبا. وقد أدان اليهود الأرثوذكس هذه التوجهات إدانة بالغة، ورأوا فيها ابتعادا آثما عن الشريعة والوصايا اليهودية. وعندما ورثت الصهيونية «الهسكالاه» بفعل عوامل وظروف تاريخية وفكرية متعددة، أصبح هذا الجدل بين اليهودية الأرثوذكسية والصهيونيين العلمانيين جدلا متهافتا تجاوزه الزمن. وقد بدأ نظام «القهيلوت»، أي نظام الجماعات اليهودية التقليدية في الشتات، والذي يلعب فيه الحاخام دورا رئيسيا في الرقابة الاجتماعية الدينية، في التفكك اعتبارا من هذا التاريخ بفعل قوتين متناقضتين هما: حركة التنوير اليهودية، من ناحية، والحركة الدينية غير الأرثوذكسية «الحسيدية» من ناحية أخرى.

وقد قضت أحداث النازية خلال الحرب العالمية الثانية على المراكز التقليدية لليهودية الأرثوذكسية من ليتوانيا وبولندا إلى بيساربيا. وغداة الحرب العالمية الثانية صار الصهاينة يشيرون إلى الحاخامات الأرثوذكس المعادين للصهيونية في وسط أوروبا بأطراف الأصابع ويتهمونهم بأنهم يتحملون مسؤولية كبرى في الحجم الذي بلغته أحداث النازية ضد اليهود، وذلك أنهم سهلوا ــ بمنعهم المؤمنين بالصهيونية من الهجرة إلى فلسطين، وبإهمالهم تنظيم هؤلاء لمقاومة «الحل النهائي» الهتلري ــ اقتياد اليهود إلى المذابح النازية.

ووفقا للمنظـرين الصهاينـة فإن موقف الخضوع للنـازيين كان بمثـابة النهاية الحتمية لليهودية في الشتات، تلك اليهودية العاجزة عن الكبرياء، والمستعدة، على العكس من ذلك، لأكثـر التسويات إذلالا، مع المجتمع غير اليهـودي المحيط. وكـان رمـز هذا الإذلال هـو شخصيـة «اليهـودي الجيتوي» الممقوت والمكروه، تلك الصورة الذائعة الصيت لليهودي «لاعق الأحـذية» ومهـرج السيد البـولندي الـذي يغني أمامـه ترانيم يـوم السبت لتسليته وتسليـة صحبته. وصاغت الصهيـونية في المقـابل صورة «العبري الجديـد» النقيض التام «ليهـودي الجيتـو» المحني الظهـر المتملق. طريـد الأحـداث النازيـة (وهو من الموضـوعات التي شـاعت في الأدب العبري الحديث في فلسطين ثم إسرائيل اعتبارا من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى نهاية الستينيـات، و تم من جـديد بعـد حرب ١٩٦٧ إعادة تقييـم ليهود الشتات وإعادة الاعتبار لهم). وهكذا نجـد أن أحداث النازية أخذت في الأيديـولوجية الصهيونيـة لما بعد الحرب العالميـة الثانية موضعهـا في جدل انتقص من شأن «الحريديم» الأرثوذكس، وبرر السعي من أجل إقامة دولة يهودية علمانية في فلسطين. وكان لهذه المبررات مفعـولها الأكيد والفعال في سيـاق تلك الفترة التـاريخيـة، ممـا سـاعـد على تهميش العـالم اليهـودي الأرثـوذكسي (الحريـديـم) سـواء داخل إسرائيل أو خـارجهـا في منـاطق التجمعات اليهودية الكبرى في أوروبا وأمريكا.

واعتبارا من نهايـة الخمسينيات بـدأ تأويل جديـد لأحداث النـازية في الظهور في الأوسـاط الأرثوذكسيـة كرد فعل على الجدال الصهيـوني. ووفقا لهذا التأويل فإن الصهيـونية أصبحت هي المسـؤولة عن استفـزاز أحداث النـازية ضـد اليهود، وذلك حين ابتعـدت عن الموقف الشتاتي التقليـدي لليهود. وهو الموقف «الجالـوتي» (نسبة إلى «المنفى» في المصطلح اليهودي

الديني والذي يقوم على السعي إلى التسوية، والحل الوسط مع غير اليهود رجوعا إلى موقف يوحانان بن زكاي في «يفنه» في الفترة الرومانية). وكان ردهم على أن قوام هذا الموقف كان، في غالب الأحيان، التذلل أمام غير اليهود أو شراء مسالمتهم، وأن ذلك ليس بالأمر المستنكر لأنه أتاح استمرار اليهودية في الشتات. وبالمقابل فإن سعي اليهود «المنعتقين» بعد عصر «التنوير اليهودي» (الهسكالاه)، للاندماج في المجتمع ككل، والشراسة التي أتاحها نجاحهم المتباهي أحيانا، ثم ضراوة الخطاب الصهيوني في مواجهة القومية الاشتراكية، كان هو الذي سارع بأحداث النازية ضد اليهود كردة فعل.

ووفقا لأحد غلاة الأرثوذكس من الحاخامات المتطرفين فإن «التوراة تحذر اليهود وتطلب إليهم «المفاصلة» الكاملة في كافة وجوه حياتهم، مع الشعوب المحيطة بهم.. غير أن يهود عصر التنوير لم يصغوا وشاؤوا أن يتصرفوا على هواهم وأن يتشبهوا بغير اليهود.. والنتيجة أن الضربات الأكثر فظاعة التي تلقاها اليهود من غير اليهود حدثت في البلاد التي اندمجوا وانصهروا فيها أكثر من أي مكان آخر وهي ألمانيا».

وتبدو أحداث النازية هنا وفقا لهذا المنظور بمثابة عقاب من الرب وقصاص من أولئك الذين انتهكوا وصايا التوراة وأوامرها وسعوا للتشبه «بالأمم» والانصهار بها، أولا، ثم بالتصميم على إنشاء دولة يهودية على غرار الدول الأخرى «جوى كِشْأر هجوييم» (شعب كسائر الشعوب) وهو شعار الصهيونية العلمانية الاشتراكية، ثانيا.

وعلى هذا فإن الإيديولوجية الأرثوذكسية قلبت المنهج الصهيوني رأسا على عقب وجعلت من «أوشفيتز» عقابا لكل مشروع سياسي يهودي لا يستمد إلهامه الوحيد من التوراة ويحترمها احتراما صارما دقيقا.

وحتى نهاية الستينيات، وطالما ظلت الإيديولوجية الصهيونية تحتل مركز الغلبة في الواقع السياسي الإسرائيلي، ظلت التيارات الدينية الأرثوذكسية في إسرائيل تتمتع بنفوذ متواضع نسبيا، وظلت القراءة غير المؤاتية للأرثوذكسية هي السائدة. لكن التأويل المعادي للصهيونية بدأ يتنامى اعتبارا من السبعينيات (وبالتحديد بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣)، وذلك بقدر ما كانت «المعاهد التلمودية» (اليشيفوت) تتكاثر عددا ويزداد معها نفوذ «الحريديم» الأرثوذكس في إسرائيل وفي مواقع التجمعات اليهودية في أوروبا وأمريكا على حد السواء.

وعندما أشاع هؤلاء «الحريديم» روايتهم الخاصة بأحداث النازية، فإنهم عادوا للانخراط في التاريخ في الوقت نفسه الذي أعادوا فيه إدراج مستقبل اليهود كتاريخ مقدس، محركه هو الله، يعاقب فيه الخارجين على شريعته عقابا لا رأفة فيه. وهذه القراءة للتاريخ هي التي أتاحت لهم تأمين الصلة مع الأجيال الشابة من اليهود في إسرائيل الغارقين في الثقافة العلمانية، وألحقتهم بالأرثوذكسية اعتبارا من السبعينيات بتوسط «التوبة» (تشوفا).

وبعد احتلال الضفة الغربية وغزة في حرب يونيو ١٩٦٧ طرأ تحول على مواقف معظم الأحزاب الدينية الصهيونية وغير الصهيونية، حيث اعتبرت هذه الحرب معجزة وإشارة ربانية لبداية الخلاص المسيحاني. وفي الأوساط الدينية غير الصهيونية انطلق صوت زعيم حسيدي «حَبَد» الحاخام شنيورسون الملقب «بالحاخام من لوفافيتش» ليؤكد أن دولة إسرائيل ككيان صهيوني هي تعبير عن الكفر والتمرد على إرادة الله، ولذلك فهي بالتأكيد ليست تعبيرا عن الخلاص. ولكن من ناحية أخرى فإن «أرض إسرائيل» تحت السيادة اليهودية تنطوي على مغاز دينية ذات أهمية، ولذلك تدعو

الحركة إلى عدم التنازل عن أي من الأراضي التي احتلت عام ١٩٦٧ ، وذلك من منطلق أحكام الشريعة الدينية. وفي المقابل فإن إحدى الجماعات الحسيدية وهي جماعة «ساطمار» عارضت هذا التفسير «الحبدي»، وتساءل حاخامها: كيف يقف الرب بجوار دولة كافرة وملحدة لتنتصر في الحرب، ورفض كل التفسيرات الإعجازية والربانية لانتصار إسرائيل.

وقد اعتمد قسم من هذا التيار الديني المعادي للصهيونية، في تأكيده عدم قدسية إسرائيل على الفارق بين «دولة إسرائيل» و«أرض إسرائيل». فدولة إسرائيل حتى عام ١٩٦٧ قامت على جزء من «أرض إسرائيل» وعلى ذلك الجزء عينه الذي لا يمثل قيمة مهمة في التقاليد الدينية اليهودية. ولكن بعد احتلال عام ١٩٦٧ زال هذا الفارق عمليا وأصبح هناك تطابق بين «أرض إسرائيل» وهي ذات مفهوم ديني، وبين «دولة إسرائيل» وهي ذات مفهوم سياسي علماني، ووقعت الحجة القديمة في مأزق وجد له حلا في اقتراب اتباع هذا التيار بالتدريج من الأوساط اليمينية في إسرائيل ومن «حركة إسرائيل الكاملة»، كما كانت تلك الأوساط تطلق على نفسها. ولم يكن اتباع الحاخام من لوفافيتش، مثلا، مستعدين بعد ذلك لدعم برنامج سلام «معراخي» يقوم على التنازل عن أجزاء من الأراضي المحتلة. وعلى الرغم من استمرار لاصهيونية هذا التيار، فإن تحول «أرض إسرائيل» إلى قيمة دينية في نظره جعله يقترب كثيرا من مواقف حركة أصولية يهودية مثل «جوش إيمونيم».

أما التيار الثاني، وهو تيار قديم جديد، فهو تيار تمثله المدارس الدينية اللتوانية بزعامة الحاخام الأشهر اليعيزر مناحم شاخ، الذي يعتبر شخصية متميزة في عالم المتدينين اليهود من «الحريديم». وقد أسهم

بعد انشقاقه عن «مجلس كبار التوراة» (السلطة الروحية لأجودات يسرائيل)، في إقامة حزبين هما حركة «شاس» التي يقاسمه زعامتها الروحية الحاخام عوفاديا يوسف، وحركة «ديجل هتوراه» (علم التوراة) التي لا ينافسه أحد في زعامتها.

وينظر الحاخام شاخ إلى دولة إسرائيل نظرة براجماتية مغالية في براجماتيتها، لأنه ينزع أي قيمة مقدسة عن إسرائيل، فلا هي «بداية الخلاص» كما تعتقد «جوش إيمونيم»، ولا هي «مقدمة لبداية الخلاص إذا أحسن استخدامها» كما تدعي أوساط «أجودات يسرائيل»، وليست «أرض إسرائيل» مقدسة في حد ذاتها.

ويؤمن الحاخام شاخ بقدوم المسيح المخلص، أي أن هناك جانبا مسيحانيا في تدينه، إلا أنه لا يرى أي عنصر مسيحاني في الواقع، لأن الواقع التاريخي يتطور وفقا لمنطقه الداخلي، والتوراة حافظت على الشعب اليهودي آلاف السنين فهل نستبدل بها شيئا آخر؟ وماهو؟ إن التوراة هي التي تحافظ على شعب إسرائيل وليس الدولة.

وتثير مواقف الحاخام شاخ في إسرائيل اهتماما واسعا لأنه المرشد الروحي لأحزاب دينية ترجح كفة هذا الائتلاف الوزاري على ذاك.

وباستثناء جماعة «نطوري كرتا» (حراس المدينة) المعادية للصهيونية ولوجود الدولة، يتضح أن الاتجاهات الدينية التقليدية الأرثوذكسية (الحريدية) تنقسم إلى ثلاثة تيارات أساسية يجمعها العداء للطبيعة العلمانية للدولة (تكفير الدولة) واعتبار إسرائيل نوعا من أنواع «المنفى». (المقصود «بالمنفى» هنا ليس البعد الجغرافي، بل البعد الروحي، أي أن المصطلح هنا ليس سياسيا بل ثيولوجي ميتافيزيقي، لا يغيره قيام الدولة،

ما لم لا يتم عن طريق الخلاص المسيحاني). وقد اختلفت هذه التيارات فيما بينها في مواقف تتدرج من التعايش مع إسرائيل كدولة غريبة، يجب التعامل معها كما يتعامل اليهود مع الدول الأجنبية، إلى إضفاء صبغة دينية مجددة على دولة إسرائيل وإعطاء شيء من الأهمية الدينية لمفهوم الاستقلال الديني السياسي لليهود من خلال الدولة، كون قيامها كان نوعا من أنواع العناية الإلهية لإنقاذ أرواح اليهود رافقته معجزات متكررة أهمها انتصار ١٩٦٧ (الدولة بداية الخلاص ومجيء المخلص)، حيث يظل مفهوم الخلاص هدفا وليس واقعا، إلى أضفاء صبغة القدسية على الوجود اليهودي على «أرض إسرائيل»، وذلك بصورة مجردة دون دخول في نقاش بشأن وجوب أو عدم وجوب الاستيطان كفريضة يهودية دينية، وهي نقاشات محتدمة في الأوساط الدينية الصهيونية حتى الآن.

إن هذه التيارات اليهودية الأرثوذكسية «الحريدية» لا تتحرك وفقا لهدف تحويل إسرائيل إلى دولة شريعة، لأن دولة «الهالاخاه» (الشريعة اليهودية) لن تقوم إلا بمجيء المسيح المخلص، لكنهم يطالبون باحترام الدولة للشريعة اليهودية، ويحاولون استغلال الدولة لدعم مشاريعهم الاجتماعية والاقتصادية والدينية والتعليمية.

ولا يسعنا هنا إلا أن نضيف أن قيام دولة إسرائيل قد وضع هذه الفئة من الجماعات الدينية أمام مأزق ليس بالسهل، وهو أنهم واجهوا ظاهرة غير متوقعة من السيادة اليهودية على «أرض إسرائيل» قبل قدوم المسيح، وبزعامة منتهكي الحرمات من العلمانيين، وهو أمر لم تعالجه المصادر الدينية اليهودية التي تستند إليها اليهودية الأرثوذكسية.

ومن هنا فإن بعض هذه الحركات الدينية الأرثوذكسية (الحريدية) المعارضة للصهيونية لا تهتم كثيرا بالتوجه إلى المجتمع اليهودي العلماني في

إسرائيل، وتكاد تكون مجتمعا «جيتويا» منغلقا على نفسه، ومن بينها حركات مثل «حسيدي ساطمر» و«حبد». وفي مقابل هذا توجد مدارس دينية أرثوذكسية تهتم اهتماما خاصا باليهودي العلماني، وتواجه إشكالية الكيفية التي ينبغي بها أن تتوجه إلى هذا اليهودي العلماني من أجل إعادته إلى جادة الصواب الديني والتوبة. معتمدة في ذلك على أن المجتمع العلماني قد فقد جزءا كبيرا من الثقة بالذات الإيديولوجية التي كان يتمتع بها في ذروة فترة «التحقيق الصهيوني»، وعلى الافتقار للهدف القومي، بعد أن أعلنت الصهيونية السياسية إفلاسها وعدم قدرتها على تقديم رؤية جديدة تتجاوز الأهداف والغايات التي حددتها في بداية ظهورها، الأمر الذي أدى إلى حدوث تراجع ملموس في التمسك بالصهيونية كعقيدة لدى قطاعات واسعة من الجمهور الإسرائيلي، وخلق فراغا يرون أنهم الأجدر بأن يملأوه.

ويمكن القول، بأنه خلال الفترة من عام ١٩٧٤، عام إنشاء حركة «جوش إيمونيم» المتطرفة في «كفار عتسيون»، وحتى اكتشاف المؤامرة السرية التي دبرها أعضاء ينتمون لهذه الجماعة لنسف المسجد الأقصى عن طريق شبكة سرية إرهابية، كان العالم السياسي الديني «لجوش إيمونيم» هو أحد مراجع المجتمع الإسرائيلي المتدين الرئيسية.

وبعد اكتشاف مؤامرة ساحة المسجد الأقصى، التي أثارت ذهولا حتى في صفوف المتعاطفين مع «جوش إيمونيم» هذه، فإن هذه الحركة مرت بمرحلة توقف طوعي عابر أتاح لحركات معاودة تهويد أخرى أن تحتل مقدمة المسرح الديني، في إسرائيل، وكانت هذه الحركات هي الجماعات والأحزاب «الحريدية» الأرثوذكسية.

وقد كانت استراتيجية هذه الجماعات الحريدية حتى هذا التاريخ تقوم

على استراتيجية «معاودة التهويد من تحت»، وهي الاستراتيجية التي كانت تفضي بأتباعهم إلى «الانعزالية» في الحياة اليومية عن المجتمع المحيط والحياة في «جيتو» متحد سواء في إسرائيل أو خارجها في الشتات اليهودي . ولكن هذه القوى والجماعات الحريدية توصلت بعد استجلاء لاتجاهات اللعبة السياسية إلى أن تعي مقدار قوتها فدخلت اللعبة السياسية بقوة، وبدأت في ممارسة نفوذ حاسم في دولة إسرائيل اعتبارا من عام ١٩٩٠ ، وذلك بتحكمهم في الائتلافات الحكومية وإجبارها على الاستجابة لمطالبهم المتعلقة بتطبيق الشريعة اليهودية في المجتمع وتمويل أنشطتها الدينية والثقافية والتعليمية، وذلك بما يشبه المعجزة سواء لمريديها القدامى أو الجدد.



الفصل الأول

الأحزاب الدينية المسيحانية الأشكنازية

١ - «أجودات يسرائيل»

«أجودات يسرائيل»، هي منظمة عالمية، دينية وسياسية لليهود المتشددين مبدأهم الرئيسي هو حل كل القضايا اليهودية وفقا لروح التوراة[١٠].

وقد طرحت فكرة تأسيس «أجودات يسرائيل» لأول مرة عام ١٩٠٩، ولكن الإعلان الرسمي عن التأسيس، تم بعد ثلاث سنوات من ذلك. ففي عام ١٩١٢، وفي أعقاب قرار المؤتمر الصهيوني العاشر (١٩١١) بتضمين البرنامج الصهيوني النشاطات الثقافية، انسحب بعض الأعضاء من منظمة «مزراحي» الدينية، التي كانت قد تشكلت في وقت سابق، احتجاجا على رفض طلبهم بالانسحاب من المنظمة الصهيونية العالمية. وقام هؤلاء معا إلى جانب مجموعات أخرى من اليهود المتدينين من التيار الأرثوذكسي بالإعلان عن تأسيس «أجودات يسرائيل»، في مؤتمر عقد لهذا الغرض في كاتوفيتس ببولندا عام ١٩١٢[١١].

ولعل أهم إنجازات المؤتمر هو ما كان يتعلق باختيار «مجلس كبار علماء التوراة»، كأعلى سلطة مرجعية لتنظيم حياة الجماعات اليهودية وتوجيهها. وهذا المفهوم لم يميز «أجودات يسرائيل «عن المنظمات اليهودية غير الدينية، وخاصة عن المنظمة الصهيونية العالمية فحسب، بل أيضا عن منظمة «مزراحي» الدينية. وكان هذا المفهوم بمثابة المرتكز الأساسي لمعارضة «أجودات يسرائيل» لسلطات «اليشوف» (الاستيطان اليهودي في فلسطين قبل قيام الدولة) ومؤسساته ولاحقا لدولة إسرائيل.

وبعـد الاحتـلال الألماني لبـولنـدا، وقـدوم العـديـد من زعماء «أجـودات يسرائيل» في ألمانيا مع جيش الاحتلال، كمستشارين، أصبح حزب «أجودات يسرائيل» أكبر حزب منظم بين يهود بولندا البالغ عددهم ثلاثة ملايين نسمة. وقـد تمكن الحزب من تشكيل منظمات جماهيرية عـديدة في تلك الفترة، منهـا التنظيم العمالي، وحركة «نساء أجودات يسرائيل»، إضافة إلى شبكة واسعة من المدارس الدينية.

أمـا في فلسطين، وفي أعقـاب الاحتلال البريطـاني لها، وميل السلطـات البريطـانيـة لـلاعتراف بسلطـة المؤسسـات الصهيـونيـة كإطـار لتنظيم حيـاة الجماعـات اليهـوديـة هنـاك، فقـد بـرز خطـان داخل الجماعـات اليهـوديـة الأرثودكسية: الخط الأول، وقد أنضوى تحت لواء منظمة «المزراحي» التي آثرت الاندمـاج في حياة «اليشوف» اليهودي ومـؤسساته، على حين آثـر الخط الثاني النهج الانفصالي المغلق «لأجـودات يسرائيل» التي كانت قـد بدأت نشـاطاتها بفعالية هناك في عام ١٩١٩[١٢].

لقد رفضت أجودات يسرائيل» خـلال فترة الانتداب البريطاني في فلسطين سلطـة مؤسسـات «اليشـوف» العبري المنظم، وقـاطعت «كنيست يسرائيل» وحاربت المؤسسات التعليمية العبرية وفرض اللغة العبرية كلغة حديث[١٣].

وقد اعتبرت غالبية «اليشوف» اليهودي، هـذا النهج، بمثابة خيانة وتنكر للوحـدة القومية اليهـودية، الأمـر الذي أدى من حين إلى آخر، إلى صـدامات عنيفة بين «أجودات يسرائيل» والمعسكر الصهيوني[١٤].

وقـد وصلت الصـدامـات إلى ذروة التوتـر حينما قتل في القـدس الحاخـام يعقـوب دي هـان (١٩٢٢ - ١٩٢٤) المتحـدث السيـاسي بـاسم «دوائر المتشددين الدينيين والمقربين من «أجـودات يسرائيل»، والذي كان على علاقة

وثيقة بالعرب، وقاد معركة ضارية ضد «اليشوف» العبري ومؤسساته حتى في مؤسسات الانتداب البريطاني[١٥].

وكغيره من الأحزاب اليهودية، فقد تأثر حزب «أجودات يسرائيل» بموجات الهجرة اليهودية إلى فلسطين. فعلى حين كانت جماعات «اليشوف» (الاستيطان اليهودي القديم) تسيطر على الحزب في فلسطين منذ تأسيسه هناك، فإن قدوم موجات المهاجرين من بولندا وألمانيا، في أعقاب صعود النازية إلى الحكم، أدى إلى الإخلال بموازين القوى داخل الحزب. فهذه الجماعات الجديدة من المهاجرين، سعت إلى تحقيق المزيد من الاندماج اقتصاديا وإلى حد ما سياسيا مع «اليشوف» الجديد. وقد أدى هذا بدوره إلى تغيير أساسي في تركيب «أجودات يسرائيل» ونشاطاته وأهدافه السياسية في فلسطين. ففي فبراير ١٩٣٥، وصل إلى فلسطين وفد من رئاسة الحركة في بولندا، قام بإعادة تنظيم إدارة «أجودات يسرائيل» في فلسطين، وأسس وكالة للعناية بشؤون الهجرة والاستيعاب وللتفاوض مع الهيئات اليهودية الأخرى. وقد أدت هذه التغييرات إلى انفصال القسم الأكبر من الجالية الأرثوذكسية المتعصبة من «اليشوف» القديم عن «أجودات يسرائيل»، وإلى تأسيس حركة «نطوري كارتا» (حراس المدينة).

وقد تجلت هذه الخلافات في الآراء بشكل واضح في «الجمعية الكبرى» (هَكنيست هَجدولاه) التي عقدت في مدينة مراينبد عام ١٩٣٧.

وكانت «أجودات يسرائيل» مشكلة من ثلاث جماعات رئيسية هي:

١ - الأرثوذكسيون في ألمانيا، الذين كانوا متأثرين بنظرية حاخامهم وزعيمهم الإيديولوجي، الحاخام شمعون رفائيل هيرش (١٨٠٨ - ١٨٨٠). وقد اتخذ هؤلاء لأنفسهم عادات الغرب، والزي واللغة الألمانيين.

٢ - الأرثوذكسيون في هنغاريا.

٣ - الأرثوذكسيون في بولندا ولتوانيا، ولم يأخذ هؤلاء بعادات غرب أوروبا، ولا بوجهة نظر الأرثوذكسية اليهودية في ألمانيا.

من أجل ذلك فإن «الجمعية الكبرى» الثانية التي عقدت في فينيا عام ١٩٢٩، استقرت على الوضع الراهن لكل بلد من البلدان التابعة «لأجودات يسرائيل».

وفي أعقاب الأحداث النازية في أوروبا حدثت تغييرات في المؤسسات والهيئات الإدارية لأجودات يسرائيل. وفي اجتماع المجلس العالمي الذي عقد في مدينة مراينبد، اقيمت ثلاثة مراكز رئيسية في كل من نيويورك ولندن والقدس.

وتحت ضغط الموقف في أوروبا والتغييرات التي حدثت في المعسكر المتشدد دينيا، بدأت «أجودات يسرائيل» العمل في استيطان فلسطين، وأقامت مستوطنة زراعية باسم «محنيه يسرائيل» في وادي يزرعئيل (وقد اندثرت بمرور الوقت)، وأقامت المدارس، والمؤسسات الاقتصادية وبدأت كذلك في التعاون مع المؤسسات الصهيونية.

وعند إعلان إسرائيل، عام ١٩٤٨، كان حزب «أجودات يسرائيل» قد قطع شوطا طويلا في عملية تقبل فكرة الاندماج في إطار الدولة اليهودية بعد سنوات طويلة من النهج الانعزالي عن مؤسسات «اليشوف» اليهودي في فلسطين، وهكذا ففي عام ١٩٤٨، تحول «أجودات يسرائيل» إلى حزب إسرائيلي يعمل في إطار مؤسسات الدولة، عبر موافقته على المشاركة في مجلس الدولة المؤقت. وقد تم ذلك، بعد مناقشات داخلية طويلة بشأن الموقف من الدولة اليهودية، وبعد التوصل جميعا مع باقي الأحزاب الدينية،

إلى اتفاق مع الأحزاب الصهيونية الأخرى، بشأن بعض الشروط المتعلقة بتمكين التيار اليهودي الأرثوذكسي من الحفاظ على أنماطه الحياتية في إطار الدولة الجديدة(١٦).

والسلطة العليا الفعلية والمرجع الديني الأعلى، في «أجودات يسرائيل» تتركزان في أيدي ما يسمى «مجلس كبار علماء إسرائيل» (موعيتسيت جدولي هتوراه)، المشكل من حاخامات من أصل لتواني و«أدمورائيم» (لقب يطلق على كبار رجال الدين اليهودي من الحسيديم، وهو اختصار للكلمات «أدونينو» [سيدنا]، و«مورينو» [معلمنا]، و«ربينو» [مولانا])من «الحسيديم» (أتباع الحركة الحسيدية)(١٧)، مع مراعاة الحفاظ على التوازن بين التيارين اللتواني والحسيدي. ويوجد حاليا في «مجلس كبار علماء التوراة» خمسة عشر عضوا، من بينهم سبعة «أدمورائيم»، وسبعة من رؤساء «اليشيفوت»، والعضو الثامن هو رئيس «يشيفا سيفات إيميت» (لغة الحقيقة) الحاخام مناحم بنحاس ألتر، وهو شقيق «الأدمور» من جور، وهو يشكل بالفعل لسان الميزان في علاقات القوى داخل المجلس.

وهذا المجلس كباقي مؤسسات «أجودات» له ثلاثة مراكز (أشرنا إليها من قبل)، منها إسرائيل. وينعقد المجلس فقط عندما تكون هناك حاجة للبت في القضايا المتعلقة بسياسة الحزب. وعلى العموم لاتنشر قراراته إلا إذا كانت تتعلق بقضايا سياسية مهمة، مثل مسألة الانضمام إلى الائتلافات الحكومية. ومن بين القضايا الأخرى، التي ناقشها القسم الإسرائيلي في «مجلس كبار علماء التوراة» قضايا الخدمة العسكرية للنساء، وتشكيل «الجبهة الدينية المتحدة» في انتخابات الكنيست الأول، وتأسيس النظام التعليمي المستقل «بأجودات يسرائيل»، وانضمام حزب «عمال أجودات يسرائيل» للائتلاف، والنشاط التبشيري في إسرائيل، وكافة القضايا المتعلقة بالدين والدولة(١٨).

ورؤساء المعسكرين اللتواني والحسيدي في «مجلس كبار علماء التوراة» حاليا هما الأدمور من جور الحاخام سمحا بونيم ألتر[١٩]، والحاخام اليعيزر مناحم شـاخ[٢٠] رئيس «يشيفا بوينباج»، وهما يشكلان الرئاسة بالاشتراك مع الحاخام الذي ضم إليهما مؤخرا، وهو «الأدمور» من فينيتس الحاخام موشيه يهو شواع هامر من بني براك[٢١]. وقد تم ضم الحاخام بنحاس مناحم ألتر للمجلس عام ١٩٨٥ بعد أن قام بإجراء انتخابات ناجحة في «أجودات يسرائيل». وتختلف وجهات النظر داخل «أجودات يسرائيل» وفقا للاهتمامات التي يعنى بها أعضاء الحزب من المتشددين دينيا. فمثلا مايهم الذين من أصول هنغارية هو الفصل التام بين «الحريديم» والعلمانيين، ومايهم الذين من أصول بولندية (غالبيتهم من الحسيديم) هو التنظيم والتعليم، و«بيت يعقوب» والمحافظة المتعصبة على الإطار التنظيمي الذي يدعى «أجودات يسرائيل»، ومايهم «اللتوانيين» هو دراسة التوراة، وكل ماهو غير ذلك يعتبر ثانويا في نظرهم لا يستحق إضاعة الوقت. وتضم هذه الطائفة ٣٠ ألف شخص. ومن اللافت للنظر في «أجودات يسرائيل» أنهم لا يعطون «للسفارديم» أي إطار تمثيلي، حيث لا يوجد أي حاخام سفاردي في «مجلس كبار علماء التوراة» من بين أعضائه الخمسة عشر، كما لا يمثلهم أحد في الكنيست عن «أجودات يسرائيل».

وبعد وفاة الأدمور سمحا بونيم ألتر في يونيو ١٩٩٢ بعد مرض عضال استمر معه لسبع سنوات (١٩٨٥ - ١٩٩٢) كان من المتوقع أن تنتقل زعامة طائفة جور إلى ابنه ووحيده الحاخام يعقوب الترالذي يبلغ من العمر ٥٢ عاما، والمقيم في بني براك، ولكن وصية الأدمور المتوفى لم تحدد من يخلفه، ورفض ابنه الشاب بشدة خلافة أبيه، وتم تعيين الأدمور بنحاس مناحم ألتر شقيق الأدمور المتوفى (٦٦ عاما)، وهو من الشخصيات النافذة في «أجودات

يسرائيل» وذلك بحكم رئاسته لمركز الحزب، وإدارته لمدرسة «سفات ها إيمت» (لغة الحقيقة) الدينية. ووفقا للعقيدة الحسيدية، فإن إحساس التضامن الحسيدي حول الأدمور هو «مصدر الصلاحية» التي يتمتع بها. وهي التي تمنحه القوى الميتافيزيقية لمساعدة اتباعه بالمشورة أو بالبركة، حيث إن كل حسيدي يربط «جذره الروحي» بعلاقة متبادلة مع روح الأدمور. والأدمور بنحاس خطيب مفوه بكل من العبرية واليديش، وأديب ذو أسلوب جذاب ومقنع، وله سلسلة من المقالات التوراتية نشرت في الصحيفة الحريدية «همو دياع». وزوجة الأدمور الحاخامة تسبورة، تعتبر من الشخصيات المعروفة بين أسرة أدمورائي جور، وقد درست في المدرسة الثانوية الدينية الأورشليمية المعروفة باسم «فيلنادي روتشيلد». وهي تجيد اللغة الإنجليزية وتعمل حتى الآن مدرسة في «سمنار بيت يعقوب» الحسيدي في بني براك، وتتمتع بشخصية قوية وذات تأثير من وراء الستار في الحياة العامة لزوجها. ويتوقعون لها أن تلعب دور زوجة الأدمور بكفاءة، وهو دور مهم، لأنه حسب التقاليد في جور - على عكس ما هو شائع في الطوائف الحسيدية الأخرى - لا يستقبل «الأدمور» النساء للتحدث معهن. وقد أصيب «الأدمور» الجديد وزوجته بمأساة منذ خمس سنوات (١٩٨٧) عندما مات ابنهم آريه (٢٧ عاما) في حادثة طريق، أدت إلى إحساسها الشديد بالألم والحزن لأنه كان أبرز أبنائهم الستة، وكان الابن الواعد لهذه الأسرة الحسيدية. ويعتبر الابن شاؤول هو الوريث المنتظر للأدمور الحالي. والمعروف عن الأدمور بنحاس أنه من المتبحرين في بحر التلمود، ولديه القدرة على أن يتلو من الذاكرة فقرات كاملة، سواء من التلمود البابلي أو الأورشليمي أو المدراشيم. ومن هنا فإن موضوع التعليم سوف يكون شغله الشاغل الرئيسي، وخاصة أنه أعلن عقب انتهاء طقوس دفن الأدمور السابق أنه «على الشباب أن يعودوا الآن لدراساتهم».

وبعد تعيين الأدمور الجديد لطائفة جور بدأت الإشاعات والتوقعات حول التأثير السياسي لهذا التعيين، وخاصة أنه من غير المؤيدين لليسار، بعد فوز حزب العمل في انتخابات يونيو ١٩٩٢ للكنيست الثالث عشر. ومن المعروف أن الأدمور بنحاس هو الذي قاد «أجودات يسرائيل» في عام ١٩٧٧ إلى التحالف مع مناحم بيجن والتي استند إليها الليكود في تدعيم توليه للسلطة في إسرائيل على امتداد خمسة عشر عاما (١٩٧٧ - ١٩٩٢). ومن ناحية أخرى، فإن الأدمور الجديد لن يدع كلا من الحاخام شاخ والأدمور من فيجنيتس، أن يمليا عليه خطواته في «مجلس كبار علماء التوراة» بما يتعارض مع رأيه، وخاصة بعد أن قال كلمته بشأن رفض الانضمام للائتلاف الحكومي بزعامة حزب العمل(٢٢).

وخلافا «للمفدال»، فإن كافة زعماء ومؤسسي «أجودات يسرائيل» هم من الحاخامات اليهود ومن أشهر الزعماء المؤسسين: يتسحاق ايزاك هليفي (١٨٤٧ - ١٩١٤) أول من بادر إلى تأسيس «أجودات يسرائيل» في الخارج، وهو من أصل بولندي وضليع في العلوم الدينية، والحاخام سولومون بروير (١٨٥٠ - ١٩٢٦) الذي كان زعيما لليهود الأرثوذكس في ألمانيا، والحاخام يتسحاق مئير لفين (١٨٩٤ - ١٩٧١).

أما أشهر زعماء «أجودات يسرائيل» حاليا فهم الحاخام شلومو لورانس (ولد في عام ١٩١٨ في هنغاريا، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٩، وتلقى تعليمه في «المعاهد التلمودية» (اليشيفوت) خلال الأعوام ١٩٣٢ - ١٩٤٤)، والحاخام يهودا مئير أفراموفيتس (ولد في بولندا عام ١٩١٣، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٥، وأصبح عضوا في الكنيست عن «أجودات يسرائيل» منذ عام ١٩٧١. وفي عام ١٩٦٩ كان نائبا لرئيس بلدية تل أبيب، وشغل منصب السكرتير العام للحزب، وله مقالات عديدة في

الشؤون الدينية والسياسية. وفي أعقاب تولي «الليكود» للسلطة أصبح نائبا لرئيس الكنيست[٢٣].

وقد شارك حزب «أجودات يسرائيل» في كافة الانتخابات العامة التي جرت في إسرائيل منذ تأسيسها حتى الآن، كما مثل الحزب في مجلس الدولة المؤقت مع «عمال أجودات يسرائيل» بثلاثة أعضاء[٢٤].

وقد خاض حزب «أجودات يسرائيل» انتخابات الكنيست الأول في إطار «الجبهة الدينية المتحدة» (المشكلة من الأحزاب الدينية الأربعة). وحصلت الأحزاب الدينية مجتمعة على ١٦ مقعدا. وقد تم الاتفاق بين الأحزاب الدينية آنذاك على أن توزع المقاعد بين المعسكرين الدينيين أي «المزراحي» و«العامل المزراحي» من جهة، و«أجودات يسرائيل» و«عمال أجودات يسرائيل» من جهة أخرى، بنسبة ٥, ٦٢٪ للمعسكر الأول و٥, ٣٧٪ للمعسكر الثاني. وعلى هذا الأساس جرى تقسيم المقاعد على النحو التالي: عشرة مقاعد لحزبي «المزراحي» و«العامل المزراحي» وستة مقاعد بالتساوي لحزبي «أجودات يسرائيل» «عمال أجودات يسرائيل». وفي انتخابات الكنيست الثاني التي خاضها حزب «أجودات يسرائيل» منفردا حصل الحزب على ثلاثة مقاعد ظل محتفظا بها خلال انتخابات الكنيست الثالث والرابع.

وفي انتخابات الكنيست الخامس والسادس والسابع تمكن الحزب من رفع عدد مقاعده إلى أربعة مقاعد، بعد أن خاضها منفردا، ثم انخفض هذا العدد إلى ثلاثة في انتخابات الكنيست الثامن نتيجة لتحالفه مع «بوعالي أجودات يسرائيل»[٢٥]. وفي انتخابات الكنيست التاسع استعاد مقعده الرابع. وفي الكنيست العاشر حافظ على هذه المقاعد الأربعة. وفي الكنيست الحادي عشر (١٩٨٤) حصل على مقعدين[٢٦]. وقد تعرض العالم الحريدي الأشكنازي قبل انتخابات ١٩٨٨ إلى هزة قوية أحدثت تصدعا عميقا في

صفوفه، ونجمت عنها خصومات وعداوات سياسية مريرة. وكان مصدر الهزة تجدد الخصام العقيدي، وإن كان على نطاق محدود وضيق بين الطوائف الحسيدية والطوائف اللتوانية في العالم الحريدي، وهو خصام قديم رافق نشأة الحسيدية في القرن الثامن عشر، وكان قد خبا بمرور الوقت وحل محله، منذ أوائل القرن الحالي، نمط من التعايش والتعاون السياسي في إطار حزب «الأجودات» و«مجلس كبار علماء إسرائيل». ومن الغريب في الأمر أن هذا الانقسام في صفوف التيار الحريدي الأشكنازي بدلا من أن يضعفه برلمانيا، أدى إلى زيادة قوته (أجودات يسرائيل ٥ مقاعد، وديجل هتوراه مقعدان) في مقابل مقعدين فاز بهما في انتخابات عام ١٩٨٤. وقد فسر بلاط الحاخام من لوفا فيتش الزعيم الروحي والسياسي لطائفة «حبد» الحسيدية هذا الفوز بأنه «معجزة» أخرى من معجزات الحاخام[٢٧].

وقد مثل «أجودات يسرائيل» في الكنيست الثاني عشر وحتى ١٠ أبريل ١٩٩٠، خمسة أعضاء هم: الحاخام موشيه زئيف فيلدمان، والحاخام مناحم باروش (أحد ممثلي المتدينين اللتوانيين في الأجودات)، والحاخام أفراهام فرديجر، والحاخام شموئيل هلبرت، والحاخام اليعيزر مزراحي (انسحب من الحزب في ١٠/ ٤/ ١٩٩٠ رافضا اتفاق حزبه من حزب العمل للمشاركة في ائتلاف حكومي لاعتقاده بأن حكومة برئاسة شمعون بيرس ستؤدي إلى قيام حكومة فلسطينية، وهو ما يرفضه بشده، وهو الأمر الذي أدى إلى فشل حزب العمل في تشكيل حكومة ائتلافية ضيقة برئاسته، وقد أدى هذا الأمر إلى فقدان «الأجودات» لأحد مقاعدها في الكنيست[٢٨].

وقد خاض حزب الأجودات انتخابات الكنيست الثالث عشر (يونيو ١٩٩٢) في قائمة موحدة تحت أسم «يهدوت هتوراه» (يهودية التوراة) ضمت ثلاثة أحزاب هي: «أجودات يسرائيل» و«ديجل هتوراه» و«موريا». وقد فاز

في هذه الانتخابات بأربعة مقاعـد مثلهم فيها : أفراهام شبيرا (الأجودات) وإسحق بيرتس (ديجل هتـوراه) ومنـاحـم بـاروش (الأجـودات) وشمـوئيل هلبرت (الأجودات).

وقد شارك حزب الأجودات في الحكومات الإسرائيلية الثلاث الأولى خلال الفترة من ١٩٤٩ - ١٩٥٢ ومنذ ذلك الحين، ولأسباب تتعلق بـرفض مرجعه الديني «مجلس كبار علماء التوراة» المشـاركة في الحكم وشغل مناصب وزارية، من ناحيـة، وعدم موافقـة الأحزاب العمالية، وعلى رأسها حـزب «المباي» على شروط الحزب المتعلقـة بالشـؤون الـدينية، من نـاحيـة أخرى، أصبح حـزب «الأجودات» في صفـوف المعارضة. ومنذ تشكيـل حكومة «الليكود» في يـونيو ١٩٧٧، أصبح «أجـودات يسرائيل» يشـارك في الائتـلاف الحكـومي دون أن يمثل في الحكومة تماشيا مع قـرار «مجلس كبار علماء التوراة» بعدم السماح لأي من زعمائه السياسيين بتولي منصب وزاري.

وخـلال مشاركتـه في الحكومـات الثـلاث الأولى تسبب حزب «أجـودات يسرائيل» في عـدة أزمات وزاريـة، سويـا مع بقية الأحـزاب الدينيـة، بسبب قضـايـا مثل: التعليم الـديني في معسكـرات اللاجئين، وتجنيـد الفتيـات في الخدمة العسكرية(٢٩).

ولكن حزب «الليكود» دفع الثمن غاليـا، بسبب حصوله على تأييد نواب «الأجودات» الأربعة الذين كان بيجن في حاجة إليهم لتشكيل حكومة ائتلافية (نوفمبر ١٩٩٠)، وذلك في صورة دعم مكثف للمؤسسات الدينية الخاصة، البعيدة عن نفوذ «الحزب الديني القـومي»، على الرغم من أن هذه المؤسسات ظلت لفترة طـويلـة، وحتى الآن ترفـض الاحتفال بيـوم استقـلال إسرائيل. ويقوم موقف الحزب حاليا من إسرائيل على أنها مثل أي دولة علمانية أخرى في العالم يعيش فيهـا اليهود، كلما ارتفعت المبالغ التي يمكن لهم انتزاعهـا منها،

كلما كان ذلك أفضل، كما أنـه يجب الإسهام بأقل قدر ممكن في هذه الـدولة، سـواء فيما يتعلق بدفـع الضرائب أو الخدمة العسكـريـة. وهكذا فإنـه، وعلى الرغم من أن كافـة الإسرائيليين ملزمون بأداء الخدمة العسكريـة الإجبارية لمدة ثلاث سنوات، فإن أعضاء المدارس الدينية التابعة «لمجلس كبار علماء التوراة» معفون من أداء الخدمة العسكـرية، وكان ذلك أيضا ثمنـا لتأييد نواب الحزب في الكنيست لحكومة اليمين (الليكـود). ومن الجدير بالذكـر أن عدد أعضاء هـذه المدارس يبلغ تسعـة عشر ألفـا، وهـو آخـذ في التـزايـد، ويحدث هـذا الاستثنـاء أثـرا سيئا على الـروح المعنـويـة للمواطن الإسرائيلي الـذي ينظـر إلى القانون على أنه يجب أن يطبق على الجميع دون استثناء(٣٠).

ويتركز موقف حـزب «أجودات يسرائيل» من القضايا الـرئيسية في إسرائيل في المحاور التالية:

١ - تأييـد حل سياسي للمشكلـة الفلسطينيـة حتى ولـو كان بثمن «المنـاطق مقابل السلام».

٢ - النضال ضد تدخل الجهات العلمانية في الأحوال الشخصية.

٣ - الحرب من أجل الطهـــارة وصـــلاحيـــة المأكـــولات وفقـــا للشريعـــة (الكشيروت).

٤ - تأييد قانون «من هو اليهودي؟».

٥ - النضـــال ضـــد تجنيـــد النســـاء في الجيش واستمـــرار إعفـــاء شبـــاب «اليشيفوت».

٦ - الحصول على دعم من أجل استمرار التعليم المستقل(٣١).

و«أجودات يسرائيل» التي تمثل القطـاع الأكبر من معسكر «الحريديم» في

إسرائيل، لا تتعاطف مع الكثير من مظاهر دولة إسرائيل كدولة علمانية. ومن الأمثلة التي تبرهن على ذلك: عدم احتفال «الحريديم» بيوم استقلال الدولة، فلا يرفعون العلم الإسرائيلي، ولا يعطون طلاب المدارس الدينية إجازة في ذلك اليوم، بل إن بعض زعماء «الحريديم»، وخاصة «نطوري كرتا» (التي سيأتي الحديث عنها فيما بعد)، يطبعون تقويما خاصا يستثنون منه «عيد الاستقلال»، وبعضهم الآخر يقوم بالصيام والتوبة في ذلك اليوم. ومنها أيضا تجاهلهم ليوم ذكرى «الجنود الذين سقطوا» (هحيياليم آشير نفلوا) وعدم وقوفهم دقيقتي الحداد المشهورتين اللتين يقفهما أغلب سكان إسرائيل اليهود في ذلك اليوم. ومنها حظر كثير من المدارس الدينية اللاصهيونية استعمال كتب الصلوات التي تشمل صلوات من أجل مصلحة الدولة، وحظر ترديد دعوات من أجل «الجنود الذين سقطوا «أو صلوات توسل ودعاء من أجل شفاء الجنود الجرحى[٣٢].

ويتشدد هؤلاء الحريديم جدا في مسألة الالتزام بالزي التقليدي الذي اعتادوا ارتداءه منذ أن كانوا في شرق أوروبا حتى الآن. ولهذا السبب فإن الغضب قد ساد قطاعات الحريديم عندما قرر أعضاء كتلة يهودية التوراة (الأجودات + ديجل هتوراه + موريا) أن يخلعوا غطاء الرأس الليتواني التقليدي المعروف باسم «شطر ايمل» (عمامة منخفضة من الفرو وتسمى «سبوديك» إذا كانت شطرايمل مرتفع، وتشيع أساسا بين حسيدي جور) في الأيام غير المقدسة. وقد تعرض أعضاء الكتلة لموجة من السخرية والاستهزاء عندما ذهبوا لمقابلة إسحق رابين وهم يضعون على رأسهم قبعات عادية، وهم الحاخام مناحم باروش والحاخام رافيتس والحاخام شموئيل هلبرت والحاخام أفراهام شبيرا[٣٣].

وبالنسبة للطريق السياسي، فإن «أجودات يسرائيل» يسير مع من يعطي أكثر، سواء في ذلك «المعراخ» أو «الليكود»[٣٤].

والجدير بالذكر أن الحاخام مناحم باروش الذي عين نائبا لوزير العمل في حكومة «الليكود»، قد قام بحملـة في سلسلة جهوده الدؤوبة من أجل فرض أحكـام الشريعة اليهـودية في المجتمع الإسرائيلي، للمطـالبة بـوقف العمل في إسرائيل في يـوم السبت، وهدد بإغـلاق مطار بن جـوريون أيـام السبت، بما سيترتب على ذلك من منع نقل المهـاجريـن اليهود السـوفييت في هذا اليـوم، ووقف صرف الحوافـز التي يصرفهـا العمال في شتى القطـاعـات الاقتصـاديـة والخدمية مقابل العمل في هذا اليوم.

وقد تعرض الحاخام باروش لحملة إعلامية عنيفة هاجمته بشدة لأنه يعرض للخطر بهذا القـرار اتفاق، «الـوضع الراهـن» (ستاتوس كـو) في إسرائيل بين الدينيين والعلمانيين. . وقـد قال عضـو الكنيست دورون: «إن أعمال باروش تخرج عما هـو مألوف منـذ سنـوات، ويشكل تغييرا «للوضع الـراهن» ويمس العلاقات الطيبة والكريمة بين الدينيين والعلمانيين».

أما عضـو الكنيست عوفديـا عالي من حـزب «الليكودا» فقد قـدم اقتراحا لجدول أعمال الكنيست، حدد فيه أن باروش سيؤدي إلى نشوب «حرب أهلية» دوافعها سياسة وشخصية خاصة بنائب الوزير».

وقد استنكرت كتلة «المعراخ» تصرفات الحاخام باروش، وقال رئيس الكتلة عضـــو الكنيست حييـم رامـــون «إنزبـــاروش أعلن الحرب على العلمانيين». واستطرد قائلا: «إذا كان يريدها حربا فنحن لها».

وقال عضـو الكنيست ايلي ديان: «إن بـاروش ملحد، ويستغل القـانون بصورة تشككية في دوافع البشر، ويؤدي إلى نشوب حرب ثقافية»[٣٥].

والغريب في الأمر أن الصحف الحريدية اليومية: «همود يياع» التابعة لحزب «أجودات يسرائيل» وصحيفـة «ياتيد نئمان» (الوتـد المؤمن) التابعة للحـاخام

شاخ، عارضتا تلك «الحملة الصليبيـة التي شنها الحاخام باروش. وقد صرح وزير الزراعة رفائيل إيتان قائلا: «إن غالبية الجمهور في إسرائيل غير معني بأن تـدار حياتـه وفقـا لطـريقة «أجـودات يسرائيل»، وعلى بـاروش أن يعي أن في إسرائيل جمهورا كبيرا يتصرف في حياته وفقا لأسلوب مختلف عن الجمهور الذي خرج منـه باروش، وإن محاولـة فرض طـابع حياة على هذا الجمهـور ليس من شأنه، وسيؤدي إلى مزيد من الاستقطاب في المجتمع الإسرائيلي. ومن الأفضل للحاخـام باروش أن يوجـه جهوده ـ بـدلا من تجنيد مراقبين ليـوم السبت ـ إلى تجنيد جزء كبير من الجمهور الذي يمثله في جيش الدفاع الإسرائيلي»[٣٦].

وقد هوجم الحاخام باروش أيضا على اعتبار أن استعانته بالدروز من أجل مراقبة تنفيذ قدسية يـوم السبت تعتبر مخالفة للشريعة اليهودية، وذلك استنادا للفتـوى التي أصدرهـا «الرمبـام» (ربي موشيـه بن ميمون) من أنـه لا يجوز أن يستخـدم غير اليهـودي (الجوي) يـوم السبت لمراقبـة من لايلتـزمـون بشريعـة السبت. ففي الفصل السـادس من شرائع السبت حدد «الـرمبام»: «محظـور على الأجنبي أن يصنع لنا عملا يوم السبت، وحتى لـو كان غير مقيد بشريعة السبت، وحتى لـو كان قـد كلف بـذلك قبل قـدوم السبت، وحتى لو كـان ملـزمـا بهذه المهمة بعـد يـوم السبت.. فمن شأن أعمال كهـذه أن تـؤدي إلى تدنيس السبت بشكل أكبر».

وفي حـالة بـاروش فإنه يستعين بغير اليهـود لكي يجبر اليهود على الالتـزام بقدسية السبت، وكتابة تقـارير ضد كل من يضبط متلبسا بتدنيس السبت، والكتابة بـالنسبة لليهودي في يوم السبت تعتبر في حـالة عدم الرقابـة الذاتية، خروجا خطيرا عن التوراة.

وقد ذكـر بعض الحاخامـات «أن الحاخام باروش لكي يحقق هـدفه لـديه الاستعداد لتدنيس يوم السبت بشكل جماهيري على يد غير اليهود، وأن يؤدي

بذلك إلى كراهية اليهودية الدينيـة الحريدية لدى اليهود العلمانيين. . وتساءلوا عن مصـدر تلك الفتوى الشرعيـة الجديـدة التي تسمح باستعمال غير اليهـود ضد اليهود يوم السبت وعن الحاخام الذي أجاز هذه الفتوى(٣٧).

وقـد كـانت من بين الجوائز الكبرى، والتـي أشرت إليهـا من قبل، والتي حصل عليها حزب «أجودات يسرائيل» مع سائر الأحـزاب الدينية الحريدية، جائزة إعفاء طلبة المعاهد الدينية من الخدمة العسكرية.

وقـد كـانت هـذه الجائزة مثـار اعتراض ومقـاومـة دائمـة من الأحـزاب العلمانية، وبصفة خـاصة اليسارية في الكنيست، في محاولـة دؤوبة من أجل إلغاء العمل بها، وقد تمت ثماني محاولات في هذا الصدد، كان آخرها ما جرى في جلسـة الكنيست بتـاريخ ١١/ ٣/ ١٩٩٢، والتي كـانت وقـائعهـا بحق بمثابة بانوراما صادقة لتلك الحرب الدائرة في إسرائيل بين الدينيين والعلمانيين والتي استعـر أوارها في السنـوات العشر الأخيرة، ووصلت إلى مـداها خـلال العـامين ١٩٩١، ١٩٩٢، بعـد الـدور الابتـزازي الـذي لعبتـه «أجـودات يسرائيل» والحاخـام شـاخ، والحاخـام شنيـورسـون في تصعيـد «الليكـود» للحكم، فيما عرف، بأنه «الانقلاب الثاني».

والحقيقة أنـه مهما حاولت وصـف وقائع تلك المعـركة البرلمانية بين هـذين المعسكرين، فإننـي لن أستطيع نقلها بأمانـة كاملـة بما تنطوي عليـه من مغاز ودلالات، ولذلك فإنني سأنقل للقارىء بعضا من وقائعها.

لقد بدأ نواب اليسار الإسرائيلي الهجـوم، وقام «الحريديم» بالرد، وأطلقت عبر المعركة بعض السهام السامة.

وقد قـدم عضو الكنيست أفراهام بـورج (حزب العمل) بحثا شـاملا عن تهرب شبـاب «اليشيفوت» (المعـاهـد الدينيـة) من الخدمـة في جيش الدفـاع

الإسرائيلي، ذكر فيه: أن نحو ٢٢ ألف شخص في سن التجنيد، يتهربون حاليا من جيش الدفاع الإسرائيلي، وأن هذا العدد يشمل تلاميذ «اليشيفوت» في سن الخدمة للتجنيد الإجباري، وأن هناك مثلهم في سن الخدمة في الاحتياطي، وأن من بين مؤجلي التجنيد يحصل ٩٧٪ على إعفاء كامل، على حين يخدم ٣٪ بشكل جزئي، في الاحتياطي. وقد ذكر بورج ان بن جوريون وافق في عام ١٩٤٨ على إعفاء من ٤٠٠ - ٦٠٠ شخص في السنة وحتى عام ١٩٦٧ زاد عدد المعفين، ولكن مع مراجعة دقيقة ومع الاستثناءات. وقد حدث التجاوز الكبير في فترة مناحم بيجن. وذكر كذلك أنه فيما عدا المتهربين «الرسميين»، توجد في كل عام عدة مئات من تلاميذ «اليشيفوت» المتطرفة، مثل «تولدوت أهارون» في «مائة شعاريم» لا يدخلون في الإحصاء الخاص بالمتهربين لإنهم لا يتقدمون للتسجيل ولا للفحص الطبي[٣٨].

ولقد بدأ المعركة عضو الكنيست إمنون روبنشتارين «شينوي» (التغيير)[٣٩] قائلا: «إنها ظاهرة مذهلة.. إنه توجد هنا مخالفة إجرامية عندما نموه على هذه الظاهرة تحت عنوان «تأجيل التجنيد».

ورد عليه جفني (أجودات): لا وجود للشعب اليهودي دون دراسة التوراة.

حييم رامون (العمل): كم يحتاجون لدراسة التوراة؟ إذا لم تخدموا في الجيش فسوف تكونون في «الجيتو».

أفراهام بورج (العمل): أنتم تبددون أموال الدولة. كيف لا تخجل؟

جفني: أنت الذي يجب أن تخجل. (رئيس الجلسة يوقف الجلسة ثم تستأنف).

أفراهام بورج: أنتم تعرفون أنه لا يوجد نصب تذكاري واحد في المقابر العسكرية مدفون تحته شخص قتل نفسه في خيمة التوراة.

شمـوئيل هلبرت (أجـودات): كيف تجرؤ على الكـذب في الكنيست. إن شقيق الوزير مزراحي كان من تلاميذ اليشيفا وقتل في حرب يوم الغفران.

مناحـم باروش (أجودات): أنـت كاذب. إن ابن الحاخـام لوريـا، أحد رؤساء «أجودات يسرائيل»، قتل هو الآخر في الحرب.

يائير ليفي (أجودات): إن هذه ديماجوجية رخيصة.

بورج: فلتصرخوا كما تشاءون ولتزعقوا كما تشاءون.

باروش (أجودات): وأنت فلتنبح كما تشاء مثل الكلب.

يوسف عزران: إنه يقطر سما (يقصد بورج)

فرديجر (أجودات): ويل لحزب العمل الذي يمثلـه هذا بعد بن جوريون وإشكول.

بورج: من هذا الذي هناك. السراب. فرديجر؟

فرديجر: فلتخجل، أيها المعادي للسامية.

بورج: إنك وصمـة في جبين مؤسسة الحاخـامية. (رئيس الجلسـة يوقف الجلسة ثم يستأنفها).

بورج: إنهم يوردون لإسرائيل العقلية الجالـوتية بكل خزيها. تلك العقلية التي تتاجـر بالأموال وبحيـاة البشر، وتعرف فقط كيف تعيش حياة هـامشية، وتهرب من المسؤولية، ومن التضحية بالذات، ومن المشاركة في المصير، وأنا لا أتحدث عن تـلاميـذ اليشيفـا الحقيقيين بل عن الهاربين، الـذين يتصنعـون، والـذيـن يجعلـون أنفسهم مجانين، أولئك الـذين يسيلـون لعـابهم ويهينـون أنفسهم، والذين يضعون بقعة كبيرة على اليهودية بأكملها.

جفني : وفقا للشريعة ينبغي عمل حداد على أقوالك التي تتطابق مع معاداة السامية.

بورج : لماذا لم تخدم في الجيش؟

جفني : ليس لك الحق في الوعظ بالأخلاق.

بورج : كيف تجرؤ على التصرف بصفاقة؟ إنك تمثل سبة في جبين اليهودية.

(هدد رئيس الجلسة بوقف الجلسة إذا لم يتوقف الأعضاء عن تبادل البذاءات اللفظية، واستؤنفت الجلسة وتبادل الأعضاء الاتهامات حيث وجه الدينيون إلى اليساريين اتهامات بالنازية ومعاداة السامية. . واستمرت الجلسة. .).

ميخائيل برزوهر (العمل) : إنكم لو كنتم توجهون هذه الطاقة إلى الدفاع عن الوطن لكنا حققنا إنجازات أحسن. كيف شعرتم أثناء الحروب، على حين كان إخوة لكم يسقطون في الحرب؟

العيزر مزراحي : كنا نصلي لخالق العالم.

بورج : إنكم لستم جديرين بقدوم المسيح(٤٠).

وبطبيعة الحال، فإن الحريديم نجحوا، رغم كل هذه الحملة من جانب العلمانيين، في الإبقاء على القانون.

والغريب بشأن هذه المعركة التي دارت رحاها داخل الكنيست بين الدينيين والعلمانيين أن حركة دينية تدعى «المؤمنون بالتوراة والعمل» (نئماني توراة فيعفودا)، أعلنت رفضها لوجهة نظر الدينيين الحريديم بشأن عدم تجنيد تلاميذ «اليشيفوت» وذلك في بيان ذكرت فيه : «استنادا للمناقشة التي جرت

أمس في الكنيست حول موضوع تجنيد أبناء اليشيفوت نعلن أن هناك تناقضا أساسيا ومبدئيا بين الموقف اليهودي الديني القومي وبين موقف القطاعات الحريدية تجاه الخدمة العسكرية، فعلى حين يخدم أبناؤنا وكل أبناء الدولة في كل الوحدات العسكرية، سواء في الإطار العادي، أو في إطار «يشيفوت هِسدير»، فإن معظم أبناء اليهودية الحريدية يتهربون بالفعل من واجب الخدمة العسكرية الذي هو واجب على كل أبناء الشعب.. ولم يحصل الجمهور من خلال الأقوال التاريخية للحريديم في الكنيست على إجابة عن السؤال الخاص: لماذا دمهم أكثر احمرارا من دمنا»(٤١).

«الأجودات» والخدمة في الجيش الإسرائيلي:

بعد قيام إسرائيل وسن قانون الخدمة الإلزامية عام ١٩٥٠، الذي فرض الخدمة العسكرية على كل مواطن يهودي في إسرائيل يبلغ الثامنة عشرة من عمره، توجه عدد من زعماء «أجودات يسرائيل» بطلب إلى دافيد بن جوريون الذي كان يشغل منصبي رئيس الوزراء ووزير الدفاع، لإعفاء طلاب «اليشيفوت» من الخدمة العسكرية، وذلك بهدف إعداد جيل من الحاخامات، عوضا عن الذين قتلوا إبان الفترة النازية في أوروبا، ولأن طلبة هذه المعاهد الدينية ليس لديهم الوقت الكافي للخدمة العسكرية لانهماكهم في العلوم الدينية ودراسة التلمود والتوراة. ولاعتبارات سياسية وحزبية، وافق بن جوريون على هذا الطلب الذي كان يشمل في ذلك الوقت بضع مئات من الطلبة المتدينين (نحو ٤٠٠ طالب)، وخاصة أنه كان يتطلع إلى جذب أكبر عدد ممكن من اليهود بغض النظر عن انتماءاتهم الحزبية والدينية، ويحرص على تجنب الاصطدام مع المتدينين، مع أنه أبدى مخاوفه آنذاك، من أن يستغل هذا الإعفاء للتهرب من الخدمة العسكرية بحجة الدراسة في «اليشيفوت»، وهو ماحدث فيما بعد، وكان يردد دائما: «إننا نريد أمة من الجنود لا أمة من الكهنة».

ولم تكن الرغبة في التعمق في الدراسات الدينية هي السبب الوحيد للتأجيل، بل إن لهذه الظاهرة عدة أسباب أخرى أكثر عمقا منها:

أولا: عدم استعداد المتدينين لتحمل مخاطر الحرب، وحرصهم على الحياة، لأن من معتقداتهم الأساسية أن استمرارية الحياة يجب أن توضع فوق كل اعتبار آخر، كما جاء في التلمود: «تعاليم التوراة تعني استمرارية الحياة لا إطفاءها». لهذا يعتبر إعفاء الطلبة المتدينين من الخدمة أحد أسباب زيادة عدد طلبة المدارس الدينية في إسرائيل، وهي من أعلى النسب في العالم مقارنة بعدد السكان.

ثانيا: عدم تعاطف المتدينين الأرثوذكس اللا صهيونيين (الحريديم) مع الفكرة الصهيونية ودولة إسرائيل لقيامها على أساس علماني. ومن هنا فإن أغلب أتباع المعسكر الحريدي لا يؤدون الخدمة العسكرية باستثناء حركة «حبد» الحسيدية التي تشجع أتباعها على أداء هذه الخدمة.

ثالثا: ادعاء المتدينين (الحريديم) أنهم يؤدون واجبهم تجاه الوطن بمواظبتهم على التعبد والصلاة ودراسة التوراة والتلمود لاستنزال الحماية الإلهية على الشعب اليهودي ولحماية الوجود الروحي والأخلاقي للدولة. فإذا كان الجنود يحاربون بالسلاح، فالمتدينون يحاربون بقوة الدين.

رابعا: عدم وجود البيئة النظيفة في الجيش، وخشية المتدينين من أن يؤدي انخراطهم في الخدمة العسكرية إلى الابتعاد عن التعاليم الدينية، وانحلال أخلاقهم في ظل وجود فتيات غير محتشمات هناك[٤٢].

وأمام الفتى من الحريديم طريقتان للتملص من الخدمة في الجيش: الأولى، هي الإعفاء من الخدمة لأسباب صحية وغيرها حسب الأنظمة المعمول بها في الجيش، وهؤلاء لا يثيرون في الحقيقة أية مشكلة، والثانية،

هي أن يتم تأجيل خدمتهم (لا إعفاؤهم) لانهماكهم في دراسة الدين والتوراة، وحول هؤلاء يدور النقاش والجدل، لأن هذا التأجيل الذي يتجدد سنويا طيلة فترة الدراسة التي تمتد سنوات طويلة، يتحول في النهاية إلى إعفاء بصورة أو بأخرى.

«وعملية الإعفاء من الخدمة لأسباب صحية تتم بأن يقنع الحريدي سلطات التجنيد بأنه مجنون أو منحرف أو متخلف عقليا لا يصلح للخدمة. والمتشددون من الحريديم غالبا ما يستعملون هذه الطريقة بأساليب بسيطة وشائعة، حيث يقومون في مكاتب التجنيد بتمثيل جميع أوضاع الجنون الممكنة، كأن يتركوا اللعاب يسيل من أفواههم أو يتصنعوا حركات غريبة بأيديهم أو أرجلهم أو أعينهم، أو يرتدوا ثيابا ممزقة وما إلى ذلك. ولا ينظر الحريدي الراغب في التملص من الخدمة العسكرية إلى هذه الأمور كشيء مستهجن، لأنه لديه قناعة بأنه لا يعيب المرء أن يلجأ لشتى الحيل للتخلص من هذا العبء.

وهناك قصة معروفة عن تملص الحاخام عزرا بصري من الخدمة العسكرية حيث شهد على نفسه بأنه يتبول في ثيابه أثناء نومه، وأنه يسمع أصواتا غريبة ويخلط بين الحقيقة والأوهام. وقد دفع هذا الحاخام رشوة لطبيب نفسي من القدس لكي يؤيد كلامه. والعجيب في الأمر أن هذا الحاخام كان يعمل قاضيا في المحاكم الحريدية، ولم يمنعه ما شهد به على نفسه من الترقي في مهنته، كما أن سائر الحريديم لم يستهجنوا هذا التصرف، لأن الخدمة في الجيش هي فساد مابعده فساد»[٤٣].

أما عملية التأجيل لأسباب دراسية، فإنها تبدأ حين يحضر الطالب المتدين إلى مكتب التجنيد الإجباري، عند بلوغه سن الخدمة العسكرية الإجبارية، من أجل الفحص الطبي، حيث يقدم الطالب وثيقة موقعة من مدير

«اليشيفا» التي يدرس بها تثبت انتماءه لهذه المدرسة، كما يقدم وثيقة أخرى من لجنة مختصة تسمى «لجنة يشيفوت أرض إسرائيل»، وهذه الوثيقة هي التي يعتمدها الجيش الإسرائيلي، وبعد أن يتم فحص المتقدم يعطى شهادة طبية، ووثيقة تسجيل خاصة بالجيش، ويمنح تأجيلا لخدمته العسكرية لمدة عام، يتم تأجيله سنويا، بعد أن يقدم الطالب وثائق تثبت استمراره بالدراسة، وانتماءه لمدرسته الدينية.

ومع أن هذه العملية لا تعفي المتدينين ظاهريا من الخدمة العسكرية (حيث يعطَى طلاب الجامعة المتفوقين وثيقة تأجيل لفترة الدراسة الجامعية ٤ سنوات، ثم يتوجب عليهم أداء الخدمة العسكرية لمدة ثلاث سنوات بالإضافة لفترة إضافية عن مدة الدراسة) فإن مايحدث عمليا، أنهم يتخرجون من «اليشيفا» عندما تكون أعمارهم في نهاية العشرينيات، وربما أكبر من ذلك، حيث يكون أبناء جيلهم قد أنهوا الخدمة العسكرية الكاملة ومدتها ثلاث سنوات بالإضافة التي قضائهم مدة شهر سنويا في الخدمة العسكرية كاحتياط في الجيش[٤٤].

واستنادا إلى إحصائيات شعبة القوى البشرية في الجيش الإسرائيلي، يحصل ٧٪ من الذكور (متدينين وغير متدينين) ممن يصلون إلى سن الخدمة العسكرية (١٨ عاما) على تأجيل الخدمة، وتبلغ حصة المتدينين من هؤلاء ٥٪ من مجموع الشبان المطلوبين للخدمة العسكرية. وهناك توقعات أن تصل حصة المتدينين هذه إلى ١٠٪ في السنوات القليلة القادمة[٤٥].

٢ - «بوعالي أجودات يسرائيل» (عمال أجودات يسرائيل):

منظمة عمالية دينية في إطار الحركة العمالية «لأجودات يسرائيل» هدفها إرساء الحكم الاجتماعي والاقتصادي على أسس التوراة وقوانينها

وشرائعهـــا[٤٦]. ويـذكر «المعجم الصهيـوني» أنها تأسست في بـولندا عـام ١٩٢٢[٤٧]، على حين تذكـر دائرة المعارف اليهودية «جـودايكا» أنها تأسست في بــولنـدا عــام ١٩٢٣، كمنظمــة عمالية في إطــار حــركـة «أجــودات يسرائيل»[٤٨]، والأرجح هو التاريخ الأول.

وقد كـانت «عمال الأجودات» منظمة عمالية في صـدام مع الحركة الأم، التي كـانت تمثل الشرائح البورجـوازية الـدينيـة اليهوديـة في بولنـدا بسبب مطالبتهـا بتحسين أوضاع وشروط عمل العمال اليهود. ولهذا السبب كانت علاقتها بحركة «أجودات يسرائيل» تمر بفترات مـد وجذر طبقا للظـروف، رغم أن الحركتين كان يجمعهما موقف موحد من الحركة الصهيونية وتوجهها العلماني.

أمـا في فلسطين فقـد انتظم «عمال أجـودات يسرائيل» كتنظيم عمالي عـام ١٩٢٣، مع تـدفق الهجـرة اليهـوديـة مـن بـولنـدا نتيجـة لسيـاسـة التمييـز الاقتصـادية التـي انتهجتها السلطـة هنـاك ضد اليهـود. وقـد اشتملت تلك الهجرة على أعداد كبيرة من اليهود الأرثوذكس من الطبقتين المتوسطة والعمالية. وكان الفرع المحلي «لأجودات يسرائيل» في فلسطين عـاجزا عن استيعاب تلك الهجـرة وخصوصـا عنـاصرها العماليـة، إذ لم يكن تنظيم «أجـودات يسرائيل» هناك يمتلك الـوسائل والإمكـانات الماديـة والتنظيمية لـذلك. وبالتـالي فقد اضطـرت العنـاصر العمالية مـن هذه الهجـرة إلى انشـاء تنظيمهـا المستقل عن «أجودات يسرائيل»، لمعـالجة ورعايـة مصالح العمال من اليهـود الأرثوذكس، الذين لم يجدوا في التنظيمات العمالية القائمة، الـدينية منها وغير الدينية، إطارا صالحا لاستيعابهم. وفي عام ١٩٢٥ عقدت منظمة «عمال أجودات يسرائيل» مؤتمرها الوطني التأسيسي، وفي السنة نفسها هاجر إلى فلسطين من بولندا أحد القادة السياسيين «لعمال أجودات يسرائيل» هناك، هو الحاخام بنيامين مينتز. ولكن بعد فترة وجيزة انحل التنظيم، وتأسس ثـانية في تل أبيب عام ١٩٣٣،

تحت زعامة مينتز البولنـدي ويعقوب لنداو الألماني، وانضم إلى التنظيم الجديد «اتحاد العمال الارثوذكسيين» الـذي كان قـد تأسس في «بيتح تكفـا»، وفي عام ١٩٣٦ ونتيجة لتـدفق الهجرة من ألمانيا وبـولندا بعد صعود النـازية للحكم، توسعت صفوف «أجودات يسرائيل». وحتـى عام ١٩٤٦، كانت منظماته في الخارج تشكل جزءا من «الاتحاد العـالمي للأجـودات»، حيث تأسس في العام نفسه «الاتحاد العالمي لعمال أجودات يسرائيل»، واعتبر ذلـك بمثابة انسحاب من الاتحاد العمالي «لأجودات يسرائيل».

ويـوجـد تمايـز على الصعيـد المحلي بين الحركتين، حيث كـان «عمال الأجـودات» أكثر استعـدادا للتعـاون مع مـؤسسـات «اليشوف» اليهـودي في فلسطين، فالتحق أعضـاؤه بمنظمة «الهاجاناه» العسكـرية، وأصبح زعيمهم مينتز عضوا في اللجنة الأمنية «لليشوف».

وقد تحولـت منظمة «عمال الأجودات» إلى حـزب سياسي مع الإعـلان عن قيام الـدولة، وشـارك الأحزاب الدينيـة الأخرى في انتخـابات الكنيست الأول (١٩٤٩) في إطار قائمـة «الجبهة الدينية المتحدة» وهو التحـالف الذي انفرط عقده في انتخابات الكنيست الثاني.

وهكذا فإن الأمل الذي كـان معقودا على توحيد الأشقـاء المتنازعين سرعان ما اختفى إزاء تصلب «أجودات يسرائيل» حول مـا أسماه بالمشاكل الدينية مثل : تجنيد المرأة في الجيش، بل ووصل به الأمـر إلى رفض السماح للمرأة باستعمال حمامات السباحة المشتركة، وذلك على عكس جناحي «المزراحي»، على سبيل المثال، اللذين كانا على استعداد لتقبل مثل هذه المفاهيم[٤٩].

ومنـذ ذلك الحين أصبحت الأحـزاب الـدينيـة في إسرائيل عبـارة عن معسكرين : المعسكر الديني القومي «المزراحي والعامل المزراحي»، و«المعسكر

الأجوداتي أو التوراتي» (أجودات يسرائيل وعمال أجودات يسرائيل). وعلى حين أدى التقارب بين حزبي «المعسكر الديني القومي» إلى دمج الحزبين وتأسيس «الحزب الديني القومي» (المفدال)، فإن المعسكر التوراتي بقي قائما على أساس التحالف وليس الاندماج[٥٠]. ولذا فإن العلاقة بين «الأجودات» و«عمال الأجودات»، ظلت على الدوام في حالات متوالية من المد والجزر[٥١].

ومن أشهر زعماء حزب «عمال أجودات يسرائيل» بعد مؤسسة مينتز الذي توفي في بداية الستينيات، الحاخام كالمان كهانا (ولد عام ١٩١٠، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٨، وكان عضوا في مجلس الدولة المؤقت عام ١٩٤٨، ثم عضوا في الكنيست منذ بدايته حتى الآن) رئيس الحركة العالمية «لعمال أجودات يسرائيل»[٥٢]. والزعيم الحالي للحزب هو الحاخام أفراهام فرديجر.

وبالنسبة لتمثيل «عمال أجودات يسرائيل» في الكنيست، فإن هذا الحزب تقاسم المقاعد الستة التي حصل عليها في الكنيست الأول في إطار «الجبهة الدينية الموحدة» مع «أجودات يسرائيل»، وفي الكنيست الثاني (١٩٥٣) حصل على مقعدين، وفي الكنيست الثالث والرابع حصل على ٣ مقاعد في إطار «الجبهة الدينية التوراتية» التي شكلها مع حزب «أجودات يسرائيل».

وقد حصل على مقعدين خلال الكنيست الخامس والسادس والسابع، والثامن. وفي الكنيست التاسع حصل على مقعد واحد فقط، وفي الكنيست العاشر (١٩٨٠) لم يحصل على أي مقعد، وفي الكنيست الحادي عشر (١٩٨٤) حصل على مقعدين[٥٣]. وفي الكنيست الثاني عشر (١٩٨٨) حصل الحزب على مقعد ضمن القائمة الموحدة مع حزب «أجودات يسرائيل» تحت اسم «أجودات يسرائيل الموحدة»، وكان من نصيب زعيمه الحاخام فرديجر. ولم يحصل الحزب في الكنيست الثالث عشر (١٩٩٢) على أي مقعد

والجدير بالذكر أن قضية انضمام حزب «عمال أجودات يسرائيل» لحزب «أجودات يسرائيل» ظلت محل صراع متصل بسبب قرب «العمال» من الصهيونية وأدت هذه الصراعات إلى خلافات داخل «مجلس كبار علماء التوراة» أدت إلى انسحاب الحاخام مناحم اليعيزر شاخ من المجلس عام ١٩٨٣ وتأسيس حزب «شاس» أولا، ثم تأسيس حزب «ديجل هتوراه» بعد ذلك.

وترجع أسباب هذا الصراع إلى أن اللتوانيين داخل «أجودات يسرائيل» وعلى رأسهم الحاخام شاخ كانوا يعارضون هذا الانضمام، على حين كان الحسيديم وعلى رأسهم رئيس «مجلس كبار علماء التوراة» أدمور طائفة جور، يسرائيل ألتر، ممن يرون وجوب تحقيق هذا الانضمام. وقبيل انتخابات الكنيست الرابع، انتصر خط الحسيديم، وشكل الحزبان قائمة واحدة مشتركة، بعد أن تعهد حزب «العمال» بالالتزام بجميع القرارات التي يصدرها «مجلس كبار علماء التوراة». بيد أن حزب «العمال» لم يحترم هذا التعهد، فطلب الحاخام شاخ فض هذه الشراكة، وأذعن المجلس لهذا الطلب إرضاء للحاخام شاخ، على الرغم من حالة التوتر التي تميز علاقة اللتوانيين والحسيديم.

وفي عام ١٩٧٣ أثيرت مسألة ضم «العمال» مرة أخرى، حيث رأى أدمور جور أن الوقت قد حان لهذا الضم، فيما رأى الحاخام شاخ شريك الأدمور في قيادة المجلس غير ذلك.. مما اضطر الحاخام شاخ لمقاطعة جلسات المجلس حتى عام ١٩٧٧، مع عدد من الأعضاء المؤيدين له، ولم يعد له إلا بعد أن تنازل المجلس عن الوحدة مع حزب «عمال أجودات يسرائيل» قبيل انتخابات عام ١٩٧٧.

وبعد انتخابات عام ١٩٧٧ توفي أدمور جور الحاخام يسرائيل ألتر

وخلفه أخوه الحاخام سمحا بونيم ألتر الذي كانت علاقاته سيئة مع الحاخام شاخ، وكان من مؤيدي ضم «العمال» إلى «الأجودات» واستمرت العلاقات متدهورة بسبب هذه القضية إلى أن تفجرت نهائيا في بداية الثمانينيات، وأدت إلى انسحاب الحاخام شاخ نهائيا من «مجلس كبار علماء التوراة» عام ١٩٨٣[٥٤].

وقبل انتخابات الكنيست الحادي عشر قام حزب «عمال أجودات» بالتحالف، في خطوة غير اعتيادية، ضمن قائمة «موراشا» مع قائمتين منشقتين عن حزب «المفدال» هما: «أوروت» بقيادة حانان بن بورات أحد قيادات حركة «جوش إيمونيم» و«متسادا» بقيادة الحاخام حييم دوركمان، وهي القائمة التي فازت بمقعدين احتل «العمال» المقعد الثاني فيها[٥٥].

والمواقف السياسية لحزب «عمال أجودات يسرائيل» ليست ثابتة، وهو يخضع في كافة مواقفه السياسية، في تأييد الخط الحكومي السائد أو معارضته، لمدى استجابة الحكم لمطالبه في الشؤون الدينية وللمعونات المالية التي تخصص لمدارسه الدينية. أما بالنسبة للطابع العام للدولة اليهودية فهو يسعى لكي يكون طابعا دينيا صرفا وفقا لتعاليم التوراة وأحكامها ويسعى الحزب بشتى الوسائل لزيادة نفوذ المؤسسة الدينية وإلى فرض تعاليم التوراة وفقا للتيار الأرثوذكسي في الديانة اليهودية على جميع سكان إسرائيل. ويؤيد الحزب الاستيطان في المناطق المحتلة، من خلال تعاون وثيق مع حركة «جوش إيمونيم» (كتلة الإيمان)[٥٦].

وعلى المستوى العقيدي السياسي من قضايا مثل «أرض إسرائيل» وقطاعها، وملكيتها، واستيطانها ومعاملة «الأغيار» فيها، فإن حزب «عمال الأجودات» يتشابه في برنامجه السياسي مع برنامجي «هتحيا» (البعث) اليميني المتطرف و«المفدال». وهناك عناصر قوية فيه تعارض التخلي عن أي شبر من

«أرض إسرائيل». لكن نظرته الدينية الشاملة تشدد على أن خلاص الشعب اليهودي، وجمع شتاته، واستعادته أرضه المقدسة، ستتم فقط على يد «المسيح المنتظر»، وأن أي محاولة لاستعجال الخلاص، ومصادرة دور المسيح هي بمثابة كفر وهرطقة. وهذه النظرة تجعل كثيرين من زعمائه النافذين على استعداد للقبول بالتخلي عن أجزاء من «أرض إسرائيل» في الوقت الراهن على اعتبار أنه لا يوجد في الوقت الراهن مايشير إلى أن عملية الخلاص الإلهية قد بدأت. ويشذ عن هذا الاعتقاد داخل أوساط «الأجودات» أتباع طائفة «حبد» الذين يعتقدون أن زعيمهم الحاخام من ليوفافيتش هو «المسيح المنتظر»، وأن عملية الخلاص جارية فعلا الآن، وبالتالي فمن المحظور دينيا التخلي عن أي جزء من «أرض إسرائيل» أو التساهل مع أعداء إسرائيل[٥٧].

وعلى الرغم من أن حزب «العمال» حزب غير صهيوني، إلا أنه كان منفتحا في نظرته إلى الصهيونية، وكانت علاقاته مع الصهيونية والمؤسسات الإسرائيلية سببا في الأزمات التي تحدث بينه وبين حزب «الأجودات». إن هذا الحزب يرفض فكرة «انتظار المسيح» التي كانت تنادي بها «الأجودات» وقام بتكييفها لتتفق مع مبادئه، فأعلن «أن المسيح سوف يأتي إذا استحق اليهود الخلاص في الأماكن المقدسة»، وأن على اليهود العمل على إثبات أنهم يستحقون ذلك. وقد قام هذا الحزب بترجمة مفاهيمه حول «العمل» عبر إنشاء سلسلة من «الموشافوت» في أماكن مختلفة أهمها: «بنى رام ١٩٤٩» و«زبدئيل: ١٩٥٠»، و«تسورايل: ١٩٥٠»، و«قوميميوت: ١٩٥٠» و«بيت حليفا: ١٩٥٣»، و«يسودوت: ١٩٤٩»، و«مابو حورون: ١٩٧٠»، «مابوموديعين: ١٩٧٠»، و«بيت حشموناني» ١٩٧٢»، و«متتياهو: ١٩٨٣».

والحزب على الصعيد السياسي يعارض اتفاقيات كامب دافيد، ويؤيد سياسات الحكومات الإسرائيلية تجاه عرب المناطق المحتلة، ويؤيد الاستيطان في الضفة الغربية وقطاع غزة.

ويتضمن برنامج الحزب اعتبار «أرض إسرائيل» مركزا للشعب اليهودي، وتأييد تطبيق السيادة الإسرائيلية الكاملة على كل جزء من «أرض إسرائيل»، ومعارضة إعادة الأرض المحتلة، أو إزالة المستوطنات اليهودية، ومعارضة قيام دولة فلسطينية.

«والنخبة القيادية في هذا الحزب هي من الطائفة الأشكنازية، وقد تعاقبت على زعامته منذ تأسيسه حتى الآن ٣ شخصيات هم: الحاخام بنيامين مينتز مؤسس الحزب (١٩٢٥ - ١٩٦١)، والحاخام كالمان كهانا (١٩٦١ - ١٩٨١)، والحاخام أفراهام فرديجر الذي يقود الحزب منذ ١٩٨١ حتى الآن»[٥٨].

٣ - «أجودات يسرائيل الأورشليمية»:

من الجماعات التي تغالي في تشددها الديني تلك الجماعة «الأجوداتية» الجديدة، التي وإن ارتدت ثوبا جديدا «للأجودات» إلا أنها تشترك مع «أجودات يسرائيل» القديمة من الناحية الخارجية والمضمونية على حد السواء. وكل من القديم والجديد في هذه الجماعة هو عبارة عن طبعة جديدة للصيغة السائدة للأرثودكسية الدينية في إسرائيل، أو بعبارة أخرى، طراز متطرف شمولي للصهيونية، وبصفة خاصة للصهيونية الدينية.

وقد نمت هذه الصيغة المغالية في التشدد الأجوداتية (أولترا أجودات) داخل «اليشوف» القديم في القدس في بداية سنوات الانتداب. وقد أطلق عليها في البداية اسم «أجودات يسرائيل الأورشليمية»، وبعد ذلك عرفت باسم «شباب أجودات يسرائيل» (تسعيري أجودات يسرائيل)، وأخيرا عرفت باسم «الطائفة المتشددة دينيا» (هعيداه هحريديت) وباسم «نطوري كرتا». وقد تناول عالم الاجتماع اليهودي مناحم فريدمان هذه التطورات بالتفصيل في كتابه «المجتمع والدين»[٥٩].

وقد كانت هذه الجماعة عبارة عن عنصر سياسي بالكامل، أي أنها لم تكن عنصرا تعليميا خاض حرب الكر والفر في الحركة الصهيونية التي كانت مسيطرة على الاستيطان اليهودي في فلسطين، كما كانت عنصرا تبنى التعصب كمبدأ وكهدف في حد ذاته. ولم تعترف هذه الجماعة بإمكان الحل الوسط، وكان شعارها هو «الوضوح» (بهيروت)، أي إرساء واقع أخلاقي للأبيض والأسود (الصهيونية والأوثودكسية)، وتمسكت بتفاصيل الزي التي كانت سائدة في «الاستيطان اليهودي القديم» في فلسطين.

وفي مقابل «الأجودائية» المغالية القديمة ظهر العنصر «الأجودائي» المغالي الجديد في «بني براك»، وهي مستوطنة أسست في العشرينيات بوساطة الصهيونيين الدينيين، من «الأجودائيين» وأعضاء «المزراحي». وكان هذا العنصر المتطرف الجديد عنصرا روحيا تعليميا في أساسه وكان هدفه «غرس التوراة في صحراء الاستيطان اليهودي الجديد»، على حد قول «حازون إيش». وشأنها شأن أي عنصر أردثوذكسي، فإن هذه الجماعة كانت لديها وجهة نظر سياسية، ولكنها تحاشت الانحياز إلى أي عنصر حزبي قائم، واعتبرت نفسها مرتبطة بمجمل الأرثوذكسية، ولاسيما الصهيونية، ولم تتحاش الاتصال المفيد، حتى مع الأرثوذكسيين. وقد خضعت هذه الجماعة لضغوط «اليشوف» الجديد، وقبلت «الحكم باتخاذ العبرية لغة لإسرائيل»، وبالدراسات العلمانية واللغات الأجنبية وهي كلها أمور كان «اليشوف» القديم قد حرمها، ولم تدن التنوع في الزي ومصادر الرزق، ولاسيما العمل في الزراعة.

وقد أدى هذا الانفتاح النسبي إلى تجدد توراتي معين في مجال الشرائع المتعلقة بالبلاد، والشرائع الدينية المرتبطة «بأرض الميعاد» وغيرها، ورفعت من قائمة التحريم كذلك أشياء كثيرة مثل: «الشميطاه» (السنة السابعة التي ينبغي فيها عدم زراعة الأرض وتركها للراحة على غرار السبت الذي

يستريح فيـه الإنسان)، ومنع حلب الحيـوانـات واستخدام الميـاه المتدفقـة والكهرباء يوم السبت.

وينسب نجاح تجديد العنصر المغالي «الأجوداتي» في إسرائيل وتثبيت أركانه في مركز «اليشوف» الجديد، إلى الزعيم الكاريزمي حازون إيش، وهو الحاخام أفراهام يشعياهو كارليتس (١٨٧٨ - ١٩٥٣م) المولود في ليتوانيا. وهو أحد كبار الفقهاء اليهود في القرن الأخير، إن لم يكن أفقههم. وضع أول كتاب له في الفقه باسم «حازون إيش» (نبوءة رجل) عام ١٩١١، وهو الكتاب الذي أصبح يعرف به، وهو يتكون من اثنين وعشرين مجلدا في الفقه، وصدرت المجلدات الأربعة الأولى منه قبل هجرته إلى فلسطين عام ١٩٣٣م، كذلك وضع كتابا حول «التقاليد». وقد أقام حازون أيش بعد هجرته إلى فلسطين في حي بني براك، وأصبح من كبار الشخصيات الدينية المعارضة الصهيونية، فكان يرى أن الصهيونية هي المسؤولة عن أحداث النازية. وقد قاطع الصهيونية، فرفض تسلم كل المناصب الدينية الرسمية التي عرضت عليه، وهاجم «الحاخامية الرئيسية» باعتبارها مؤسسة صهيونية، ورفض تأييد إقامة دولة يهودية في فلسطين. وعندما قامت أنكر شرعيتها، ولم يكن بأفكاره هذه بعيدا عن «نطوري كارتا»، إلا أنه لم ينتسب إليها، فقد كان معارضا لسياساتها التطبيقية وأسلوب الهياج العنيف الذي تتبعه، إضافة إلى تأييده للمشاركة في الانتخابات والتصويت للكنيست، لاعتقاده أن من شأن ذلك خدمة حقوق «الحريديم» اللا صهيونيين، وتحقيق مطالبهم[٦٠].

وقد وصف حيم جريدة شخصيته في الثلاثية الروائية التي نشرها باليديشية (ترجم جزءان من هذه الثلاثية إلى العبرية)، وأطلق على «حازون ايش» فيها اسم «مَحَزِه أفراهام»، كما قدم في كتاب «فخر الجيل» (بيثر هدَّور) المكون من خمسة أجزاء، والذي كتبه عدد من الأدباء «المتشددين دينيا» (الحريديم)، على أنه شخصية نموذجية أسطورية.

لقد كان «حازون أيش» رجلا لديه القدرة على استقراء المستقبل والتطورات المناسبة لنبوءته، وهي التي رفعته إلى مرتبة الزعامة. وقد قدر جيدا وبشكل صحيح العلاقة بين العنصر الصهيوني والديني المتشدد (الحريدي) بعد إقامة الدولة، عندما أوضح أن اندفاعة الحركة الصهيونية الطلائعية سوف تتوقف وعندئذ سوف تحدث صحوة في الحركة الأرثوذكسية.

وقد ضعفت حركة «أجودات يسرائيل» بعد أحداث النازية، وذلك بسبب سياستها التي جعلت في بؤرة اهتمامها مركزها في أوروبا وأهملت في حينها الجبهة الفلسطينية، وتركت العنصر المحلي وحيدا في المعركة إلى أن تمت هزيمته. كذلك فإن الصهيونية الدينية كانت في حالة من الارتباك بسبب عدم استعدادها لإقامة الدولة اليهودية، التي كانت وفق منهجها ينبغي أن تدار بروح التوراة وتشكل «بداية الخلاص».

أما «حازون أيش» فإنه لم تغب عنه روح التساهل التي شاعت في كل أرجاء العالم اليهودي تجاه «المتشددين دينيا» (الحريديم) من الناجين من أحداث النازية (هشوأه)، التي أسبغت هالة من الرومانسية على الثقافة التي أبيدت، والتي كان حماتها هم المحافظين على التقاليد. وقد جمع حاخام «يشيفابونيباج»، الحاخام كاهانمان، أموالا كثيرة من أجل تخليد ذكرى يهود لتوانيا بوساطة «اليشيفوت» بالذات، على الرغم من أن معظم يهود لتوانيا كانوا قد تخلصوا من نير التقاليد حتى من قبل أحداث النازية.

ومن ناحية أخرى، فإن «حازون إيش» كان قد استطاع أن يستخلص أن دولة إسرائيل التي مازالت في بداية خطواتها الأولى، سوف تسهل المجال أمام نمو يهودية التوراة فيها. وكان يقصد بذلك جعل قيم الدين في الدولة قيما مؤسسية، أي تابعة للدولة ونابعة من الاحتياج السياسي للأحزاب الدينية. وقد كان «حازون أيش» هو الذي أقام« هَتَّمَاليم» (مدارس تلمود توراة تعد

الطلاب لليشيفوت)، وهـو الأمر الذي شجع للغايـة على نمو «اليشيفوت»، وأتـاح دخـول الشباب المتـزوج في نطـاق «اليشيفـوت»، عن طـريق تأسيس «كولاليم» جـديدة. وقـد أصبحت شخصيته على هذا النحـو رمزا لـلانحياز وبؤرة للتقدير في عالم «اليشيفوت».

وقـد كان «حـازون أيش» يقظا لظـاهرة قلـة المواليد في القطـاع العلماني في مقابل ارتفـاع نسبة الخصوبة بين «المتشـددين دينيا». وكان من دواعي تفـاؤله ذلك الانخفـاض النسبي في عـــدد «المتجـاوزين للشريعـة»، وكـــانت هـذه الظاهرة أساسا لوجهة نظره التي ترفض الجدل من حيث المبدأ.

وقد كـانت من المسائل الثانـوية التي تخبط فيهـا علماء الاجتماع، قضية هل الشخص يصبح زعيما بفضل شخصيته، وقدرتـه على تعبئة القوى وجمع التأييد لمشروعـاتـه، أي قـدرتـه على أن يجذب طـائفـة من الاتبـاع، أم أن الأتبـاع هم أنفسهم الـذين يختارون الشخص المنـاسب من وجهة نظـرهم، ويعهدون إليـه بمهمة الزعامة. إن «حازون أيش» لم يسـع للزعامة ولم يضع نفسه على الإطلاق في محل الاختيار، ولكنه كشف عن نفسه لأولئك الذين طلبوا منه المشورة. وعلى ضوء هذا، فإنه لم يقم بأي دور سياسي، ولكنه كان مخططا للسياسيين وموجهي الرأي العـام. وقد رفـض دعوة لأن يكون عضـوا في «مجلس كبـار علماء التوراة» التابع «لأجـودات يسرائيل»، ولكنه سعى من أجل إصلاح هـذا الحزب. وقال ذات مرة للحاخام نريا إنه قريب في وجهات نظره من «نطوري كرتا».

وقـد أقـام «حـازون أيش» عـلاقـات طيبـة مع «عمال أجـودات يسرائيل» (حيث كان الحاخـام مائير كـاليتس، هو حـاخامهم)، واستخـدم مواردهم الزراعية كمعمل لأبحاثه «الهالاخية» بـالنسبة للشرائع المرتبطة بالبلاد. كما قام بدعم الحاخـام إسحق مائير لفين، زعيم «أجـودات يسرائيل» الذي وافق على قبول دعم حكومي من أجل بناء شبكة التعليم المستقل.

وقد أظهر «حازون أيش» يقظة سياسية كبيرة عندما حرض الجمهور المتشدد دينيا ضد محاولة تطبيق قانون الخدمة الوطنية للفتيات عام ١٩٥٢، وطلب من زعماء «أجودات يسرائيل» الانسحاب من الائتلاف الحكومي. وفي الوقت نفسه أشار على زعماء المزراحي» شبيرا وفرها فتيج، أن يبقيا في الحكومة من أجل ضمان قبول قانون المحاكم الحاخامية الذي كان مطروحا على بساط البحث. وكان نتيجة ذلك أن «أجودات يسرائيل» كسبت صورة الحزب الذي يبدي تفانيا للقيم الدينية، على حين ظهرت صورة حزبي «المزراحي» و«عمال أجودات يسرائيل» على أنهما يحرصان على كراسي الحكومة.

ومنذ تلك الفترة فصاعدا حدث تغيير له مغزى في علاقات القوى بين الصهيونيين وغير الصهيونيين في الأرثوذكسية الدينية في إسرائيل، لصالح الأخيرين. وكان الجدل حول الخدمة الوطنية للفتيات، والذي خرج منه العنصر المتشدد دينيا منتصرا، هو الجدل الوحيد الذي مد له «حازون أيش» يد العون، حيث كان هذا النزاع بالفعل، نزاعا غير ذي أهمية بالنسبة لمن أثاروه، لأنه عمليا لا علاقة له بفتياتهم. ومن هذه الناحية فإن هذا الجدل كان جدلا سياسيا خالصا، على غرار الجدل حول «من هو اليهودي؟» الذي أثير بعد ذلك بست سنوات. إذن فلم يكن هذا الأمر أكثر من كونه معركة جر إليها «حازون أيش» الحكومة أو «الخصم الصهيوني» على حين كان هو على يقين من أن نتيجتها لصالحه، وهو الأمر الذي أدى إلى تفوق «حازون أيش» على منافسه على تاج غلاة الأرثوذكسية، الحاخام زئيف سلوفيتشيك من بريسك، الذي كان في القدس.

ولم تقف جهود «حازون أيش» عند حد البحث العلمي في أمور الشريعة اليهودية (نحو ٣٠ كتابا)، حيث إنه أصبح في نظر أتباعه بمثابة موجه روحي، و«نموذجا» لبسطاء الشعب، واعتبروه دليلا على انتصار «المتشددين دينيا» على أعدائهم في العالم اليهودي[٦١].

٤ - حزب «ديجل هتوراه» (علم التوراة):

حزب من المتشددين الدينيين (الحريديم) وهو الوريث الروحي «للمتنجديم» (المعادين للحسيدية). وقد ظهر هذا الحزب عشية انتخابات الكنيست الثاني عشر (١٩٨٨)، بزعامة الحاخام أفراهام رافيتس، وحصل على مقعدين في هذه الانتخابات. وبرنامجه السياسي مرن إلى حد كبير: «إننا نحدد موقفنا تجاه كل القضايا الحيوية في الموضوعات السياسية والاقتصادية، وفق رأي التوراة، والتي يحددها (كبار علماء التوراة)، في هذا الجيل وعلى رأسهم الحاخام اليعيزر شاخ رئيس (يشيفا بوينباج)[٦٢].

وعلى الرغم من أن الحاخام شاخ يقف على رأس اللتوانيين الذين يخوضون حربا ضروسا ضد غلاة «الحسيديم»، فقد تلقى هذا الحزب دعما من بعض المجموعات الحسيدية، وخاصة من «الحسيديم» الذين درسوا في المدارس اللتوانية. ومن أهم الجماعات الحسيدية التي دعمت هذا الحزب، طائفة «بعلاز» الحسيدية، التي انشقت عن حزب «أجودات يسرائيل» قبيل انتخابات ١٩٨٨، بعد أن كانت قد انضمت إليه عام ١٩٨٠، وطائفة «عرلوي» في القدس، والقسم المنشق عن طائفة «فايجنتش» بحيفا، وطائفة «تسانز» في نتانيا. ولا يعود دعم هذه المجموعات «لديجل هتوراه» إلى اتفاق في الآراء بينها وبين الحاخام شاخ، بقدر ما يعود للخلافات بينها وبين «أجودات يسرائيل»، وعلى وجه التحديد بينها وبين جماعة «جور» الحسيدية المنافسة[٦٣]، التي تشكل المجموعة الرئيسية في «أجودات يسرائيل»، وهي الجماعة التي تسببت خلافاتها مع الحاخام «شاخ» إلى تركه لحزب «أجودات يسرائيل» عام ١٩٨٣، وكأن هذه الجماعات قد أرادت الانتقام من «أجودات يسرائيل» وحركة «جور» بصفة خاصة، عبر تأييدها لعدوهما اللدود شاخ. وقد أفصح عن هذه الحقيقة عشية الانتخابات أحد قادة «بعلاز» حين أوضح أنه

لـو لم يعلن الحاخام شـاخ عن تشكيل «ديجل هتوراه» لصـوت أتباع «بعـلاز» لصالح حزب «العمل» نكاية «بأجودات يسرائيل»[٦٤].

ولم يحظ «ديجل هتوراه» بتأييد الأشكناز فقط، بل أيـدته أيضا نسبة صغيرة من اليهود «السفارديم»، وذلك بعـد أن قام الحاخام عوفاديـا يوسف بناء على طلب من الحاخام شاخ بكتابة رسالـة تأييد «لديجل هتوراه»، وتم تمريرها على أغلب المدارس الدينية «السفاردية» كدليل مادي على هذه المساندة.

ويمكن القـول إن حزب «ديجل هتوراه» يمثـل بأطروحـاته وأهدافـه الشق الأشكنـازي لحركـة «شـاس» السفـارديـة، في كـل من القضـايـا السيـاسيـة والاقتصادية والاجتماعية[٦٥].

ويوجد لحزب «ديجل هتوراه» – أسوة بـالأحزاب الحريدية الأخرى – مجلس قيادي أعلى يسمى «مجلس حكماء التـوراة»، قام الحاخـام شاخ بتأسيسـه عام ١٩٨٨، وهو يتكون من الحاخام شارخ رئيسا وأحد عشر عضوا آخرين. وقد خاض انتخابات الكنيست الثالث عشر، ولم يفز بأي مقعد فيه.

ويعتبر حـزب «ديجل هتوراه» من أقل الأحـزاب الدينيـة تطرفـا من ناحيـة البرامج والتركيب الشخصي للقيـادة العليـا فيـه. وقـد ذهب رئيسـه أفـراهـام رافيتس بعد انتخـابات ١٩٨٨م، إلى حد الموافقـة، ليس على الانسحاب من المناطق المحتلـة فحسب، بل على قيام دولة فلسطينيـة منزوعة السـلاح فيها، وأعرب عن استعداده لتأدية التحية لعلم هذه الدولة[٦٦].

الفصل الثاني

الأحزاب الدينية المسيحانية السفاردية

المبحث الأول: بروز الاستقطاب الطائفي في الواقع الديني السياسي الإسرائيلي:

يعتبر هذا العامل المتصل بالاستقطاب الطائفي في إسرائيل، كعنصر من العناصر التي طفت على سطح الحياة والواقع السياسي في إسرائيل اعتبارا من انتخابات عام ١٩٧٧، من أهم العوامل التي لعبت دورا مهما في تنامي المد الديني القومي المتطرف في إسرائيل، وسيظل عاملا مهما من عوامل تغذيته في السنوات القادمة. ومن هنا سوف نتناول هذا العامل بشيء من التفصيل لكي نتعرف على جذوره وعوامل نموه وأهميته.

وإذا كان من المعروف أن أي مجتمع يعرف على الأقل صورا ثلاثا من الصراع: صراع الأجيال، وصراع الطبقات، وصراع العقائد، فإن المجتمع الإسرائيلي قد مر بصور أخرى من التوترات والصراع، أثرت، وسوف تؤثر إلى حد كبير على تشكيل طابعه القومي في المستقبل، وفقا لأنماط الصراع فيه.

وبطبيعة الحال، فإن نشوء صراعات مختلفة عن تلك المتعارف عليها في العالم، داخل إسرائيل، إنما يرجع إلى الظروف التي تكوّن من خلالها المجتمع الإسرائيلي، وهي ظروف شاذة وغير طبيعية ميزته ككيان يفتقر إلى المقومات الأصيلة للمجتمعات التقليدية. فالمجتمع الإسرائيلي هو كيان مصطنع يستمد

مقوماته البشرية والمادية من الهجرة من الخارج، بالإضافة إلى تفاعلات موجات الهجرة ذات التنوعات الحضارية والثقافية واللغوية المتنوعة والمتباينة وغير المتجانسة، مما يجعله يشهد تغييرات ديموجرافية مستمرة تعكس العديد من الصراعات في داخله.

وقد حدد الدكتور حامد ربيع، صور الصراع داخل إسرائيل في الإطارات التالية:

(أ) صراع العربي ضد اليهودي.

(ب) صراع اليهودي الشرقي ضد اليهودي الأوروبي.

(جـ) صراع اليهودي الأوروبي الشرقي ضد اليهودي الأوروبي الغربي.

(د) صراع اليهودي المتدين ضد اليهودي العلماني.

(هـ) صراع اليهودي الذي ولد بإسرائيل وعاش فيها، والذي يعبر عنه بجيل «السابرا»، ضد اليهودي المهاجر الجديد الذي أتى إليها في سنوات الفخر والنجاح[٦٧].

أما الباحث الإسرائيلي سمحا لنداو، فإنه يحدد عوامل الصراع في المجتمع الإسرائيلي في الإطارات التالية:

(أ) عوامل سياسية ـ اليمين ضد اليسار.

(ب) عوامل طائفية ـ اليهود الذين من أصل شرقي في مواجهة اليهود الذين من أصل غربي.

(جـ) عوامل دينية ـ المتدينين في مواجهة العلمانيين.

(د) عوامل طبقية ـ الأثرياء في مواجهة الجوعى.

ويرى كذلك، أن كل عامل من هـذه العوامل لا يشكل في حد ذاته خطرا بالفعل، ولكن الخطر يكمن في حقيقة وجود ترابط بين هذه العوامل المختلفة، حيث وجد البـاحثون في إسرائيل، أن هناك ترابطـا بين عوامل ثلاثـة من هذه العوامل: العوامل السياسية، والعوامل الطائفية، والعوامل الطبقية. وفي هذه العوامل الثلاثة التي تترابط معا، يوجد ترابط أيضا بين اليمين، واليهود الذين من أصل شرقـي، والمظلـومين، أو بأسلـوب آخـــر، بين كل من اليمين، والشرقي، والمظلوم(٦٨).

وللتوضيح، ينبغي أن نشير إلى أن المقصود باليهود الشرقيين (يطلق عليهم أيضـا «عــولي همزراح» أي المهـاجـرون مـن الشرق أو «عيـدوت همزراح» أي الطـوائف الشرقية) أولئك اليهـود الذين هـاجروا من البلـدان الشرقية بما فيهـا بلـدان الشرق الأوسط، وعلى الأخص تلك التـي كـانت خـاضعـة للسلطـة العثمانيـة سـابقا. والطـوائف الـرئيسيـة فيها هـي السفارديم، والإيـرانيـون، والأكراد، والعراقيون، واليمنيـون، والمغاربة، ويهود بخارى، ويهود حلب، ويهود آرام صوبا، ويهود جروزيا ويهود أفغـانستان. أما اصطلاح «سفاردي» (وهو نسبـة إلى «سفاراد» أي إسبـانيا) فإنـه يطلق على كل اليهود الـذين تعود أصولهم إلى إسبـانيا، والذين أقـاموا في أجزاء مختلفـة من شمال أفريقيا وتـركيا واليونان ومصر. وقد كانوا يشكلون نوعا قائما بذاته له سمات واضحة ومميزة عن سائر مهاجري الشرق، وكانـوا يشكلون الجزء الأكبر من «اليشوف القديم» في فلسطين قبل بداية الهجرات الصهيونيـة في الثمانينيات من القرن التاسع عشر. وبعـد الحرب العـالميـة الأولى وصل كثيرون آخـرون، والشيء نفسـه بـالنسبـة للطوائف الشرقيـة. وقد وصل نحـو ٧٠٪ من بين ٧٠ ألف يهودي شرقي (بما في ذلك السفارديم) إلى فلسطين بعـد عام ١٩١٨ إضـافة إلى ٢٠ ألف يهودي كـانوا مـوجوديـن فيها. ومعنى هـذا أن وصولهـم كـان متـزامنا مع الموجـات

الـرئيسية للهجـرة اليهوديـة من أوروبا ، ولكن سـادت بينهم فروق مهمـة ، حيث لم يكن العنصر المشترك «لليهـود الشرقيين» جغرافيـا فحسب ، بل كـان أيضا ذا طابع اجتماعي واضح . وبالمقارنة بسائر أجزاء الاستيطان الصهيوني في فلسطين ، كانوا يشكلون كتلة اجتماعية وثقافية موحدة نسبيا[٦٩] .

وعموما فإن من الشائع حاليا في الكتـابات التي تتناول المشكلة الطائفية في إسرائيل ، استخدام مصطلحات مثـل «يهود الشرق» أو «الطوائف الشرقية» أو «السفارديم» بنـوع من التداخل للإشـارة بشكل عام إلى المهاجـرين اليهود من أبناء آسيا وأفـريقيا سواء كانـوا من أصول شرقية أو سفـاردية ، على اعتبار أنهم يشكلون شريحة متميزة داخل المجتمع الإسرائيلي اجتماعيا وثقـافيا واقتصاديا ، جرى العرف على تسميتهـم باسم «إسرائيل الثانية» منـذ عام ١٩٥٩ تمييزا لهم عن الشريحة الأشكنـازيـة التي تمثل «إسرائيل الأولى» . ومـن الشـائع بين «السفـارديم» في إسرائيل أن يطلقـوا على أنفسهم تعبير «سـاميـخ طيت» (الحروف الأولى للكلمات العبرية : سفاردي طـاهور) ، أي سفاردي نقي ، كما يطلقون على «الأشكنازيم» من باب السخرية تعبير «هازوزيم» أي المدللين .

وإذا حاولنا أن نبحث في جذور «المشكلة الطـائفية» في إسرائيل ، كواحدة من أكثر الصراعـات حدة وتبلورا ، لنقف على دورهـا في احتواء النزعة الـدينية في إسرائيل في الآونة الأخيرة ، نشير إلى أن هذه المشكلـة لم تنشأ في الخمسينيات مع الهجرة الجماعية ليهود الشرق الأوسط إلى إسرائيل .

إن السمات المميزة لهذه المشكلة كانت تميز العلاقات المتبادلة بين الطوائف الأشكنازية والطوائف الشرقية منذ ماقبل الدولة . والفارق الوحيد بين الفترتين ـ ماقبل قيام الدولة وما بعدهـا ـ هو الإدراك الضئيل للغاية للموضوع في الفترة الأولى . ويرجع هـذا أساسا إلى أن أبناء الطـوائف الشرقية كانوا يشكلـون أقلية بين اليهود في فلسطين (٢٠٪ ـ ٢٥٪ عشية قيام إسرائيل)[٧٠] .

وحينما بدأت الهجرات الصهيونية إلى فلسطين عام ١٨٨١، كانت الغالبية العظمى من المهاجرين من دول شرق أوروبا من «الأشكنازيم»، وكان عدد المهاجرين من يهود الشرق أقل منهم بكثير. وابتداء من عام ١٩٤٨ كان هناك نقص واضح في المهاجرين الذين ينتمون إلى المجتمع الأوروبي، مع زيادة وتأكيد في حركة الهجرة القادمة من العالم العربي والإسلامي. لقد بدأت خلال الخمسينيات والستينيات الهجرة الإجمالية ليهود العالم الإسلامي، وكانت هذه الهجرات مختلفة تماما عن الهجرات الصهيونية من الغرب. إن عملية «البساط السحري» في اليمن، وعملية «عزرا ونحميا» في العراق، وعمليات الهجرة من المغرب وليبيا، ومن بلاد أخرى في شمال أفريقيا وهجرة اليهود الإيرانيين، كل هذه الهجرات حملت إلى إسرائيل مليونا من السكان (خلال سنوات معدودة فقط)، وكانت هناك تجمعات يهودية هاجرت بكاملها إلى فلسطين[٧١].

وقد أحدثت هذه الهجرات خللا في التوازن السكاني داخل إسرائيل. حيث تناقص عدد اليهود الذين من أصل غربي في إسرائيل من ٥٥٪ من المجموع الكلي في عام ١٩٤٨، إلى ٣٠٪ في عام ١٩٦٧، على حين يشكل يهود الغرب نسبة ٩٠٪ من مجموع يهود العالم. أما عدد اليهود الذين من أصل آسيوي أو أفريقي (يهود الشرق السفارديم)، فقد ارتفع من نسبة ١٠٪ في عام ١٩٤٨ إلى ٣٠٪ في عام ١٩٦٧، إلى ٦٠٪ في عام ١٩٨٠، على حين يشكل يهود الشرق نسبة ١٠٪ من مجموع يهود العالم[٧٢].

وهكذا فإنه خلال السنوات من ١٩٤٨ ـ ١٩٨٠ شكل المهاجرون من بلدان آسيا وأفريقيا ٤٦٪ من مجموع المهاجرين إلى إسرائيل. وهذه الزيادة المطردة ونسبة المواليد العالية زادت من نسبة السفارديم (الطوائف الشرقية) بين يهود إسرائيل من ٢٢٪ في نهاية فترة الانتداب إلى نحو ٥٢٪ في نهاية عام ١٩٨٠[٧٣].

وقد لوحظ أن نسبة اليهود من أصل آسيوي أفريقي في إسرائيل تزايدت إلى ٦٠٪ من مجموع السكان اليهود في نهاية الثمانينيات(٧٤).

وهؤلاء السفارديم لم يقوموا بدور يذكر في الحركة الصهيونية، ولم يسهموا في نشأة الاستيطان الصهيوني في فلسطين، ولم يسهموا في جهود إقامة الدولة اليهودية، ولا في حرب ١٩٤٨ (مع ما لها من أهمية في تثبيت دعائم الوجود الصهيوني على أرض فلسطين) إلا بقدر ضئيل للغاية لا يكاد يحسب لهم على الإطلاق في نظر اليهود الأشكنازيم(٧٥).

وقد كانت حركات الهجرة الخاصة بمعظم يهود الشرق مختلفة تماما، عن تلك الخاصة بالغالبية العظمى من «اليشوف». صحيح أن يهودا كثيرين من الذين من أصل شرقي، وعلى الأخص أولئك الذين جاءوا في سنوات متأخرة، وصلوا إلى فلسطين نتيجة للتأثير المباشر، أو غير المباشر للمثالية الصهيونية العلمانية، ولكن معظمهم لم يأتوا لهذا السبب. ويمكن القول إن الدافعين الرئيسيين لهجرتهم كانا: الاضطهادات الاقتصادية والسياسية، من ذلك النوع المتكرر، والذي كان قد أصبح بمثابة تقليد في البلدان المختلفة التابعة للإمبراطورية العثمانية، والتطلعات المسيحانية الغامضة التي بعثت في إثر ما تردد في أعقاب تصريح بلفور، والإعلان عن قيام الدولة وما شابه ذلك. وعلى الرغم من أنهم تميزوا بهوية يهودية قوية، فإنه لم تكن لديهم هوية قومية علمانية على غرار تلك التي كانت تميز الحركة الصهيونية الغربية.

لقد كانت ميول هؤلاء السفارديم من النوع الديني التقليدي الذي ساد، ولو مع تغييرات معينة، بين الطوائف اليهودية في القرون الوسطى. وحتى حينما احتكوا في بلادهم الأصلية باتجاهات التحديث، أيا كانت، فإن تأثير هذه الاتجاهات عليهم انحصر، بخاصة، في زيادة الانتماء التقليدي.

وهكـذا فإن هجـرة يهود الشرق إلى إسرائيـل لم تحدث انعـزالا عن البنـاء الاجتماعي والثقـافي التقليـدي الخاص بهم. لقـد جـاءوا إلى إسرائيل بأمل أن يستطيعوا ممارسة حياة كاملة وآمنة، وفقا لطريقتهم الخاصة، ولم يأملوا في تغيير متطرف. فهم لم يكونوا على استعداد لأن يغيروا ـ عن وعي ـ البناء الاقتصادي والتشغيلي الخاص بهم، ولا الأسس الرئيسيـة لحيـاتهم الاجتماعيـة والثقـافيـة ووعيهم اليهودي الديني، وفقا للتقاليد[٧٦].

وإزاء الاتجاهـات الاستقطـابيـة في المجتمع الإسرائيلي (الصراع الطـائفي والصراع بين الـدينيين والعلمانيين)، كـان التطـابق بين النظـام السيـاسي والاجتماعي، خلال العقدين الأولين من قيـام إسرائيل ضئيلا، فخلال الأعوام الأولى، لم تكن قد تبلـورت بعد قوى سيـاسية متنوعـة تمثل مختلف الاتجاهات السائدة في المجتمع. فقـد استطاع حزب «ماباي» الحاكـم آنذاك، الهيمنة على شرائح المجتمع جميعـا، من دون أن تكون هـذه الشرائح ممثلة في السلطـة تمثيلا يتلاءم وحجمها. فهـذا الحزب، المكون في الأساس من الأشكنـاز والذي كان يستحوذ على أصوات أكثرية الطائفـة الأشكنازية، استطاع تعبئة القسم الأكبر من المهاجـرين من الدول العـربية والإسلاميـة، من دون أن تكون هـذه التعبئة ناجمة، مـن قبل هؤلاء المهاجـرين عن ارتباط أو تماثـل أيديولـوجي، وإنما عن تضافر الارتباط التنظيمي والاقتصادي والاعتراف «المتحفظ» بالجميل للقيادة، وخصوصا بن جوريون الذي أتاح لهم الهجرة إلى البلاد المقدسة»[٧٧].

وخلال تلك الفترة لم يكن الصراع الطائفي أو الديني العلماني قد اتخذ بعدا سيـاسيـا واجتماعيـا واسعـا، بل إن الصراع الأسـاسي كـان يـدور بين حـزب «مـابـاي» وحـزب «مابـام» من جهـة، وبين حيروت من جهـة أخـرى، على السياسـة التي يجب اتباعهـا تجاه العالم العربي. و يمكن القـول إنه كـان هناك خـلاف تكتيكي بين مـا كـان يسمى السيـاسـة «البراجماتيـة» المرحليـة لحزب

«مابـاي»، وبين سياسـة حزب «حيروت» التي تجاهـر بانتهـاج سياسـة القوة العسكـرية والتشـدد مع العالم العـربي، من دون تغليفها بصيغ «تكتيكيـة». وكان هناك أيضا تزاحم بين حزبي «مابام» و«المفدال» (الحزب الديني القومي» الذي انبرى يـدافع عن «الهويـة الدينية» للمهـاجريـن من الدول الآسيـوية، وخاصـة أن التزاحم كـان يدور حـول قيام «إطار تعليمي دينـي مستقل لأبناء المهاجـرين»[٧٨]. لكن هذا الصراع لم يتخذ آنذاك بعـدا طائفيا، ولم يكن له تأثير على ميزان القوى السياسيـة. ولم يكن هذا يعني أن الصراع الطائفي كان معـدوما، إذ كـانت هناك محاولات مستمـرة لإبراز الشخصيـة الخاصة لأبنـاء الطـوائف الشرقيـة، وأهمهـا «ثـورة وادي الصليب» في حيفـا في أواخـر الخمسينيات التي قـام بها أبناء الطوائف الشرقية، لكن حـزب «الماباي» الذي كان يتحكم في جميع مـؤسسات الحكم استطاع قمع هذه الثـورة بوسائل شتى وتأجل الصراع الطـائفي. ولكن هـذا لم يمنع استمـرار التـوتـر بين الطـوائف الشرقيـة والطوائف الغـربية. وكلما ازداد هـذا التـوتر حـدة تعزز مصطلحـا: «إسرائيل الأولى» (إسرائيل الطـوائف الغربيـة)، و«إسرائيل الثانيـة» (إسرائيل الطوائف الشرقية). وأخـذ الانقسام الطائفي ينعكس في الخريطـة السياسية، متمثـلا في كثرة القـوائم الطـائفية مثل «اتحاد السفـارديم» و«اتحاد يهود اليمن» وغيرهما من التنظيمات السيـاسيـة. والقلائل هـم الذين تجاوزوا حـدود هـذه الأطر، وأسهمـوا بصورة فعـالة في تنظيمات وأحـزاب ذات وسائل شمـولية أو تنظيمات ذات أهداف محددة[٧٩]. وهي تنظيمات لم تستطع أن تحتل موقعا في النظام السياسي في إسرائيل.

وبعد حرب أكتوبـر ١٩٧٣، بدأت الهوة بين يهود الشرق ويهود الغرب في الازدياد دون أن يحاول حزب العمـل الإسرائيلي بأيديولوجيتـه الصهيونية الاشتراكية أن يقدم حلا لهذه المشكلة الاجتماعية السياسية. وقد ترتب على

ذلك أن أدار يهود الشرق ظهـورهـم لحزب العمل الصهيـوني، ودعمـوا أحـزاب اليمين المتطرفـة المتمثلة في «الليكـود» بزعـامة منـاحم بيجن، في انتخـابـات الكنيست التـاسـع (١٩٧٧) والعـاشر (١٩٨١)، مما أتـاح الفرصة «لليكـود» لأن يتولى السلطة في إسرائيل لأول مرة في تـاريخ الحركة الصهيونية وتاريخ إسرائيل.

وهكذا بدأت نتائج الانتخابات للكنيست في إسرائيل تعكس ازدياد حدة الاستقطـاب الطـائفي في انتخـابـات ١٩٧٧، وعلى الأخص في انتخـابـات ١٩٨١ و١٩٨٤، حيث برزت النسبـة الطائفية بين «الليكـود» و«المعراخ» ١ : ٢، أي أيد «الليكـود» اثنان من «السفـارديم» في مقابل «أشكنـازي» واحد، وأيد «المعراخ» اثنان من «الأشكنازيم» في مقابل «سفاردي» واحد(٨٠).

وقد شغلت مسألـة تصويت اليهود الشرقيين لصالح «الليكـود» في هذه الانتخابات على التوالي كثيرا من البـاحثين الإسرائيليين، واختلف البـاحثون والدارسـون في شرح أسباب الارتباط بين اليهـود الشرقيين، وخيبة أملهم في حزب العمل وقادته الذين كـانوا يحكمون إسرائيل، ويسيطرون على المنظمة الصهيونية، واستيائهم من طريقة استقبالهم وتوطينهم في فلسطين، ونجاح بيجن في التقاط سخطهـم واحتجاجهم النـاجـم عن إحباطهم وتـرجمتها إلى طاقة سياسية(٨١).

ويقـول إيلي إيليشـار في تفسيره للجوء يهود الشرق لتأييـد اليمين الفـاشي المتطرف: «إن كل قاعدة اجتماعية تتألم لابد أن تثور، وهي تلجأ عندئذ أول ما تلجأ إلى أبنـائهـا. فإذا رأت أن لا فـائدة تـرجى منهم فهي تتحـول إلى أقـرب الأحـزاب إليهـا لتعمل على إسقاط الحزب الحاكم آملـة في أن الحكم الجديـد سيحسن من حالتها. إن الاقتراع لبيجن هو إعـلان احتجاج شديد اللهجة، لأن السفارديم لم يشعروا بأنهم يملكون القوة للوقوف وجها لوجه أمام المؤسسة

الحاكمة بتنظيماتها الخاصة، عندئذ لجأوا إلى الحزب البديل كأفضل طريقة يعبرون بها عن يأسهم واعتراضهم[٨٢].

ويقول الباحث الإسرائيلي سمحا لنداو: «إن الطبقات الأكثر انحطاطا في إسرائيل حاليا توجد في الجانب الأيمن من المتراس الاجتماعي السياسي الطائفي. وهذه الطبقات تدرك أو تترجم بشكل معوج الشخصيات السياسية «التي تلعب» في الساحة. وهذه الطبقات ــ عن حق أو عن غير حق ـ تعتبر أن أحزاب العمل/ المعراخ، مسؤولة عن كل الضائقات التي حلت بهم وتبريرهم هوأنه خلال السنوات الثلاثين الأولى للدولة، شاع طابع سياسي خاص وعمت أحاسيس الظلم. وكان انتصارهم الكبير حينما فاز الليكود في انتخابات ١٩٧٧، وشكل حكومة وأصبح بيجن إلههم ومسيحهم يوصف بأنه مغربي بولندي[٨٣].

ولكن موشيه ليفشيتس يرجع هذه الظاهرة إلى الأسباب التالية:

(١) هناك من يزعمون أن «السفارديم» هم «صقور» ولذلك فإن الاتجاه نحو «اليمين» يشير إلى رغبتهم في «الفاعلية»، و«عدم التساهل» و«اليد القوية». . إلخ. وقد دلل الباحثون على أن هذا الزعم هو بمثابة «أسطورة» التصقت «بالطوائف الشرقية»، خاصة أن غالبيتهم من المعتدلين.

(٢) هناك من يزعمون، أن «السفارديم» يكرهون العرب، ولذلك فإنهم «صقور»، ولكن هذا الزعم هو الآخر لا يقوم على أساس، وربما كان الزعم بأنهم اضطهدوا في البلاد العربية بوساطة العرب مما حولهم إلى أعداء للعرب، صحيحا بالنسبة للجيل الأول من المهاجرين، ولكنه غير صحيح بالنسبة للأجيال: الثاني والثالث والرابع.

(٣) هناك من يعتقدون، بأن تأييد «الليكود» إنما هو تعبير عن

الاعتراف بالجميل لأن «الليكود» أسهم كثيرا في رفع مستوى حياة أبناء «الطوائف الشرقية».

(٤) هناك من يرون في التصويت لصالح اليمين ما يرمز إلى إصلاح الصورة الذاتية، وخاصة بالنسبة لأولئك الذين يشعرون بأنهم أدنى ثقافيا، أو طبقيا أو اجتماعيا، ومن ناحية مناطق السكنى، والأعمال التي تمارس، والدخل.. إلخ[٨٤].

ويعتبر الباحث الاجتماعي أشير آريان أن المصوتين لليكود يتميزون بأنهم منحدرون من دول آسيا وأفريقيا، وغالبا مايكونون حديثي السن، ويرى أنه بسبب الزيادة التدريجية في عدد أبناء الطوائف الشرقية، بالنسبة لمجموع السكان، «فإن من الطبيعي أن يتعزز معسكر اليمين الذي يتماسكون معه»[٨٥].

أما الباحث الإسرائيلي يوحانان بيرس فإنه يرى أن لجوء الشرقيين إلى حركة «حيروت» ناجم عن ثلاثة أسباب:

(١) البحث عن تعبير لهم وهوية سياسية لأنفسهم، وعن منزل لا يأوون إليه ضيوفا، بل يريدون تسلم مفتاحه.

(٢) الأزمة الاقتصادية: إنهم يحجمون عن حزب العمل، لأنه حزب أجهزة ومؤسسات اقتصادية، وهو معروف بأنه حزب أرباب العمل.

(٣) البعد الثقافي: تحولت الديانة اليهودية من بعد ثقافي خالص إلى بعد تربوي طبقي. وبما أن في الاقتصاد والمجتمع عربا، وإذا كان وجودهم مقبولا في نظرنا مادامـوا أكثر دونية بصورة واضحة، فما الذى يفرق بيننا وبينهم؟ إنه الانتماء للشعب اليهودي، والوطنية الإسرائيلية! ومن يمثل هذه الأمور بصورة أفضل غير هذا المزيج من حيروت والمتدينين؟ ويرى بيرس أن الطوائف الغربية

تنظر إلى الطوائف الشرقية نظرتها إلى العرب، ولما كان العرب يمثلون الشرق بصورة مطلقة والطوائف الشرقية تمثل المحاكاة الشرقية، فإن هذه النظرة التي تميز الطوائف الغربية تغضب الطوائف الشرقية(٨٦).

ويؤيد أوري أفنيري هذا الرأي، نافيا أن يكون عداء الشرقيين للعرب أكثر من عداء الغربيين، لأن المهاجرين اليهود من الدول العربية إلى فلسطين كانوا يلقون معاملة حسنة قبل هجرتهم، ولا سبب لديهم ليكرهوا العرب، لكن «عنصرية الشرقيين إزاء العرب هي، إلى حد بعيد، نتيجة مباشرة لعنصرية الأشكنازيم إزاء السفارديم أنفسهم. فعندما حضر هؤلاء إلى البلاد قيل لهم إن الحضارة الأوروبية هي الحضارة الراقية الوحيدة في العالم، وأنهم جاءوا من دول متخلفة وبدائية وتفتقر إلى أي حضارة. وككل جمهور مضطهد ومحتقر تبنى هذا الجمهور، من دون أن يدري قيم المضطهد والمحتقر. فأخذ يحتقر نفسه ويخجل من طريقة نطقه وتراثه وحضارته وموسيقاه. . ونظرا إلى أن هذه كلها كانت تشكل حضارة العالم العربي. . فقد كان من السهل نقل الكراهية والاحتقار إلى العرب، فالكراهية للعرب، من هذه الناحية، هي كراهية ذاتية مموهة»(٨٧).

ويمكن فهم تأثير هذه الظاهرة الخاصة بالاستقطاب الطائفي في الحياة السياسية في إسرائيل اعتبارا من عام ١٩٧٧، ونزوع اليهود الشرقيين للتصويت لصالح الليكود والإسهام في تصعيده لتولي الحكم في إسرائيل، على المد الديني المتطرف في إسرائيل على ضوء العوامل التالية:

(١) ظهور أحزاب دينية على أساس طائفي:

لقد فشلت القوائم الانتخابية الطائفية في أي من الدورات الانتخابية العامة في إسرائيل ففي فترة «اليشوف» اشتركت أحزاب طائفية واضحة في

«كنيست إسرائيل»، مثل «اتحاد السفارديم» و«طائفة البخاريين»، و«طائفة الجروزيين»، و«قائمة اليمنيين» . . إلخ. وبعد قيام الدولة لم تختف الأحزاب الطائفية من الساحة السياسية. وفي الكنيست الأول والثاني مثلت «قائمة السفارديم» و«اتحاد اليمنيين» (حصلت «قائمة السفارديم» على ٤ مقاعد في الكنيست الأول وعلى مقعدين في الكنيست الثاني، وحصل «اتحاد اليمنيين» على مقعد واحد). ومنذ ذلك التاريخ وحتى عام ١٩٨١ اختفت تماما الأحزاب الطائفية. ويرجع سبب ذلك إلى تمكن الأحزاب الكبيرة من إفشالها من خلال التنديد بطابعها الطائفي، وبفتح أبواب تلك الأحزاب الكبيرة أمام المزيد من الممثلين عن الطوائف الشرقية، إلى الحد الذي لا يشكلون فيه خطرا على طابعها الأشكنازي. وقد لجأ اليهود الشرقيون إلى تأييد الليكود بسبب معارضتهم لما لاقوه من معاملة في ظل سيطرة حزب العمل («ماباي» سابقا) ومن «الحزب الديني القومي» (المفدال) الذي كان يسير في ركاب «ماباي» منذ ماقبل إنشاء الدولة، ويوجد في صفوفه ٤٥٪ من أصل شرقي، ومع هذا ظلت قياداته على الدوام من اليهود «الأشكنازيم». واستنادا إلى هذا فإنه اعتبارا من عام ١٩٨١ مع تكريس الاستقطاب الطائفي في إسرائيل، بدأت تتشكل أحزاب سياسية في إسرائيل على أساس طائفي تعكس رغبة اليهود الشرقيين في الوجود في الساحة السياسية وفقا لحجمهم وقوتهم داخل المجتمع الإسرائيلي.

ففي عام ١٩٨١ فاز حزب «تامي» («حركة تقاليد إسرائيل»، ويضم في صفوفه غالبية من يهود المغرب) برئاسة أهارون أبوحصيرا بثلاثة مقاعد. وفي عام ١٩٨٧ انضم «تامي» إلى «الليكود» بعد أن انخفضت قوته التمثيلية إلى مقعد واحد (في انتخابات ١٩٨٤). وفي عام ١٩٨٤ ظهر حزب «شاس» (حراس التوراة السفارديم)، وهو حزب ديني متشدد سفاردي، وحصل على أربعة مقاعد، وحصل في انتخابات ١٩٨٨ على ستة مقاعد، وهو مايشير إلى تغيير في تفتت «الصوت الطائفي» في اتجاه الأحزاب الدينية والأحزاب اليمينية

الراديكالية مثل «هتحيا». وهذا البعث للأحزاب الطائفية (مع الأخذ في الحسبان القوائم الطائفية التي اشتركت في «السباق» نحو الكنيست، ولكنها لم تحقق نسبة التمثيل المطلوبة) يرجع إلى عاملين أساسيين:

(١) الانسحاب من الأحزاب «الأشكنازية» التي ظلمت «السفارديم» الذين كانوا يصوتون لصالحها. وعلى هذا الأساس انسحب حزب «تامي» من «المفدال»، وانسحب «شاس» من «أجودات يسرائيل».

(٢) الإحساس، بأن «القوة السفاردية» التصويتية، هي قوة هائلة، ولابد من توجيهها إلى تأييد الأحزاب «السفاردية» من أجل الدفاع عن مصالح الجمهور «السفاردي»[٨٨].

وهكذا نجد أن إحدى النتائج التي أسفر عنها الاستقلال الطائفي في إسرائيل هي نزوع «السفارديم» في البداية إلى تأييد «الليكود» ثم الاتجاه إلى الاستقلال الحزبي المعبر عن اليهود الشرقيين، والذي تمثل أساسا في ظهور إما أحزاب دينية سفاردية منشقة عن «المفدال» و«أجودات يسرائيل» أو أحزاب دينية سفاردية جديدة تماما على الساحة الحزبية مثل «ديجل هتوراه» (علم التوراة) و«شاس»، وهي الأحزاب التي لعبت دورا كبيرا في تنامي الأصولية اليهودية في إسرائيل.

وبطبيعة الحال فإنه يمكن فهم هذه الظاهرة، على ضوء أن العامل الديني والمحافظة بل والتمسك الشديد بالتقاليد اليهودية الدينية هو من أبرز الخصائص التي تميز أبناء الطائفة السفاردية في إسرائيل الذين يرفضون بشدة علمنة الدين اليهودي وفق المفهوم الصهيوني الاشتراكي الذي عبرت عنه الأحزاب الصهيونية الاشتراكية.

٢ ـ استغلال نزوع الشباب السفاردي للتطرف:

من العوامل التي تعتبر نتيجة وسببا في آن واحد للاستقطاب الطائفي في

إسرائيل فيما يتصل بأثره على المد الديني المتطرف في إسرائيل، استغلال عنصر الزيادة العددية الواضحة في عدد الشباب «السفارديم» على الشباب «الأشكنازيم» في إسرائيل، على اعتبار أن هذه القوة العددية الشبابية تميل بطبيعتها إلى «اليمين».

لقد صورت الأحزاب الصهيونية باختلاف توجهاتها ونزعاتها نتائج حرب ١٩٦٧، على أنها انتصار للفكرة الصهيونية والمشروع الصهيوني. ونظرا لأن هذا المشروع يقوم على الاحتلال والتوسع، فإن هذا الاحتلال مثل في نظر الشبان فتحا جديدا للفكر الصهيوني الذي تثقفوا به. وقد استطاعت حركة حيروت أن تربط بين الاحتلال والنزعة «القومية» أو «الأيديولوجية القومية».

ويقول ياعر، إن الاحتلال عزز، بعد عام ١٩٦٧، «الأيديولوجية اليمينية»، ولاسيما أن الشبان بطبيعتهم يميلون إلى كونهم أكثر مثالية، ومثاليين متطرفين أكثر من ذويهم. ونظرا لأنه لم تنشأ في إسرائيل أية أيديولوجية، فلا عجب أن يجنح قسم كبير من الشبان نحو الأيديولوجية الوحيدة التي كانت متيسرة، وهي الأيديولوجية القومية، أو القومية المتشددة.

وما يلفت الانتباه هو أن الشباب، ولاسيما الشباب من أصل شرقي يجنحون إلى التطرف، وخاصة فيما يتصل بالموقف من مصير الأراضي المحتلة بعد عام ١٩٦٧، حيث يميل كثيرون منهم إلى اعتبار أن «يهودا والسامرة» (الضفة الغربية) جزء من إسرائيل، وهي الأيديولوجية التي تتبناها القوى الدينية المتطرفة في إسرائيل على اختلاف تنوعاتها الحزبية أو الاستيطانية[٨٩].

المبحث الثاني: «شاس» (اتحاد حراس التوراة السفارديم):

جاء تشكيل «شاس» في عام ١٩٨٣ لعدة أسباب نذكر منها:

(١) لوحظ في انتخابات عام ١٩٨١ أن ناخبي «شاس» الذين يبلغ عددهم ١٢٠ ألف ناخب يتوزعون على أربع مجموعات هي :

أ ـ المتدينون الشرقيون، متخرجو المدارس الغربية (الأشكنازية) وخاصة المدارس اللتوانية.

ب ـ المتدينون الشرقيون، الذين تعلموا في المدارس الشرقية (السفاردية)، ويرون في الحاخام عو فاديا يوسف زعيما لهم.

وكانت هاتان المجموعتان تصوتان قبل تشكيل «شاس» لصالح الأحزاب الدينية، حيث كان يصوت معظمهم لصالح «أجودات يسرائيل»، وقليل منهم لصالح «المفدال».

جـ ـ جموع العائدين إلى الدين أو الذين يعرفون باسم «هحوزريم بتشوفا» (التائبون) من أبناء الطوائف الشرقية والذين يؤمنون بزعامة عوفاديا يوسف.

د ـ جمهور واسع من أبناء الطوائف الشرقية التقليديين، إضافة إلى نسبة صغيرة من العلمانيين التي دعمت «شاس» لأسباب دنيوية وليست دينية، وكانت تصوت من قبل لصالح «الليكود»(٩٠).

(٢) الاحتجاج على عدم إشراك مندوبين «سفارديم» في قائمة المرشحين من حزب «أجودات يسرائيل» للكنيست(٩١).

وهكذا، فإن هذا الحزب ظهر في انتخابات ١٩٨٤ لأول مرة كقائمة طائفية تمثل اليهود الشرقيين في الأحزاب الدينية على غرار قائمة «تامي» التي تزعمها أبوحصيرا، من خلال حركة تمردية داخل «أجودات يسرائيل» قام بها حاخامات من الطوائف الشرقية، هاجمت «أجودات يسرائيل» بسبب «تقصيراته إزاء المتدينين من أبناء الطوائف الشرقية». وكان هؤلاء الحاخامات قد أسسوا في عام ١٩٨٣ «اتحاد السفارديم حراس التوراة» (إيحود هسفارديم

شـومري هتـوراه) واشتركوا في انتخـابات السلطـات المحلية بقـائمة منفـردة، وقـامت حركـة شبيهة في «بني بـراك» (مقر المتشـددين الأرثوذكسيين) اسمهـا «حاي» حظيت بتأييـد الحاخام مناحـم شاخ الذي كـان آنذاك رئيس «مجلس كبـار علماء التـوراة». ويتبع المرشحون مـن «شاس» في القـدس وبني بـراك، «مجلس الحاخامات السفارديم» (موعيتسيت هحخاميم هسفارديم) على غرار «مجلس كبار علماء التوراة». وقد اتفق كل من «شاس» و«حاي» على الاشتراك بقائمـة واحدة بزعامـة الحاخام إسحق بيرتس والحاخام رفائيل بنحـاس نائب رئيس بلـدية بني بـراك عن «حـاي»، والحاخام يعقـوب يوسف ابن الحاخـام عوفاديا «شاس» والحاخام شمعون بن شلومو أحد زعماء الطائفة اليمنية[٩٢].

والزعيم الروحي لحزب «شاس» هو الحاخام عوفاديا يوسف رئيس «مجلس كبـار علماء التوراة» السفـاردي. وبتأييـد من الحاخـام شاخ اللتـواني. وتحت زعـامة الحاخـام بيرتس، حصل الحزب على أربعة مقـاعد في انتخـابات عـام ١٩٨٤، وذلك بمساعدة المتدينين اللتوانيين والطائفة اليمنية. وقد شغلها كل من الحاخام إسحق بيرتس زعيم الحزب، والحاخام رفائيل بنحاس نائب رئيس بلديـة «بني براك» عن حـركة «حاي» والحاخـام عوفاديـا يوسف، ابن مـوجه الحزب الأعلى، والحاخـام شمعون بـن شلومـو أحـد زعماء الطـائفة اليمنيـة، ورئيس مؤسسة «توراه فيشالوم» (التـوراة والسلام) الدينية. وقد حصل الحزب على ستة مقاعـد في انتخابات عام ١٩٨٨، من دون مسانـدة اللتوانيين الذين صوتـوا لصالح «ديجل هتوراه» الأشكنازيـة، ودون مساندة كبيرة من الطـائفة اليمنية التي صوتت لصالح قـائمتين يمنيتين صغيرتين لم تستطيعا اجتياز نسبة الحسم في الانتخـابات، وبـذلك أصبح «شاس» القـوة السياسيـة الثالثـة في الكنيست بعد حزبي «العمل» و«الليكود».

ويـؤكد حـزب «شاس» بحماس كبير على الاحتيـاجـات الروحيـة لشعب

إسرائيل، ويدعو إلى «إعادة زهوه إلى سابق عهده»، أي إلى العودة إلى الأصول التوراتية (كثيرون من رجال «شـاس» يعملون في عمليات «التوبة»). والحزب يؤيد بحماس شديـد قانون «من هو اليهودي؟»، ولكنه يأخـذ في الوقت نفسه جانب الحذر من المساس «بالوضع الـراهن» (ستاتوس كو). والخط السياسي لحزب «شـاس» مغلف بـالغمـوض، وذلك لأنـه على الـرغم من اقترابـه من «الليكود»، فإنه ينبغي عليه الإذعـان «لمجلس كبار علماء التوراة» الذي ينادي بالحل السياسي»[٩٣].

وقد أعلن الحاخام بيرتس عند تشكيل حزب «شـاس»، أن حركته تؤيد الانسحاب من الضفة الغربية وقطاع غزة انطلاقا من المبدأ الديني «من أنقذ روحا في شعب إسرائيل، أنقذ عالما بأكمله»، مما يعني أن حياة الإنسان أهم من الاحتفاظ بـالأرض. وقد كـرر موقفـه هذا خلال حملتـه الانتخابيـة عام ١٩٨٨، كما أيـد الحاخـام بيرتس عـام ١٩٨٤ مبـدأ التفـاوض مع منظمـة التحـريـر الفلسطينيـة[٩٤]. ومع أن حـزب «شـاس» لم يحدد في بـرنـامجه الانتخابي عام ١٩٨٨ موقفا واضحا من مسألة التفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية، أو من مسألة الانسحاب من الأراضي المحتلة، إلا أن الحاخام بيرتس أعلن في يـوليو ١٩٨٩، أن أعضاء كتلتـه يؤيـدون برنـامجا مع حزب العمل الإسرائيلي للسلام يقوم على مبـدأ الأرض مقابل السلام، بما في ذلك الالتزام بالسماح للسكان العرب في القدس الشرقية بالمشاركة في الانتخابات التي كانت مقترحة آنذاك[٩٥].

«ولم يأت موقف بيرتس هـذا تعاطفا مع الفلسطينيين، إنما إدراكـا منه بأن عقـارب الـزمن تـدور لغير صالـح إسرائيل، ولم يخف هذا الحاخـام وحـزبـه كـراهيتهم للعـرب في أكثـر من منـاسبة. وقـد صرح عقب انتخـابـات عـام ١٩٨٨، بأنه لو لم تكن قائمة «شاس» مـوجودة لما تردد في التصويت لصالح

قائمة «موليديت» التي يتزعمها اليميني المتطرف رحبعام زئيفي، والتي قامت على فكرة واحدة ووحيدة هي طرد العرب في إطار مايسمى «الترانسفير»[٩٦]. وقد دعا برنامج الحزب في عام ١٩٨٨ إلى «قبضة أكثر قوة» ضد الانتفاضة[٩٧]. وفي فبراير ١٩٨٩ أصدر الحزب كراسا أدبيا بعنوان «بهجة السبت وأعياد الفرح» تضمن مجموعة من الأناشيد والتراتيل الدينية، تنضح بالعداء الديني والعنصري، وبالتحريض الدموي ضد العرب والمسلمين، تجسدت بشن حملة هجومية على سيدنا إسماعيل عليه الصلاة والسلام»[٩٨].

ويقف الحاخام اللتواني شاخ، الزعيم الروحي لشاس موقفا مؤيدا للسلام، وعندما سئل عن موضوع إعادة المناطق المحتلة أجاب: «عن طريق السلام الذي يتحقق بوساطة إعادة مناطق من (أرض إسرائيل)، هي الآن تحت السيطرة الإسرائيلية، سيتقلص سفك الدماء بشكل كبير، وفي رأيي أنه لا يوجد أدنى شك في أنه عندما سيسود السلام سيقل سفك الدماء. ويجب أن نأخذ في الاعتبار، ليس وضعنا فحسب، بل وضعنا في العالم بأسره، حيث إن عدم قيام السلام في الشرق الأوسط سيؤدي إلى انعدام الهدوء في كل أنحاء العالم، حيث إن الدول العظمى متورطة، وتحاول جذب الدول إلى جانبها، وتتسابق لمنحها كل أنواع الأسلحة، وفي النهاية ستقع الحرب، وعندها ماذا سيكون مصيرنا؟ وماذا ستكون قيمتنا كشعب مختار»[٩٩].

وقد تمكن حزب «شاس» من ضرب جذوره في المجتمع الإسرائيلي، عن طريق تأسيس شبكة «همعيان» (المنبع) عام ١٩٨٥، وهو الأمر الذي جعله الحزب الوحيد الذي يتصل بناخبيه يوميا بصورة مباشرة، عن طريق أربعمائة فرع في مختلف أنحاء البلاد، تقدم نشاطات وخدمات اجتماعية وتربوية ودينية لنحو مائة ألف نسمة يوميا. ويعمل في هذه الشبكة مئات الحاخامات، الذين استطاعوا إقناع مئات العائلات - خصوصا في «مدن التنمية» - بالتوبة

والعـودة إلى الــدين[١٠٠]. كما يوفـر الحزب رياض أطفـال مجانية. وشبكـة تعليمية متكاملة لتعليم الذكور، ويعكف منذ عام ١٩٨٨، على تطوير شبكة تعليمية متكاملة للإناث[١٠١].

وتعتبر حركة «شـاس» أن «همعيان» هوجزء من رسالـة «شاس» الاجتماعية نحو «السفارديم» وأنها أنشئت لوضع نهاية للتمييز الطائفي في إسرائيل، وهي تنفي أن يكـون هـدفهـا هـو التأثير على الطـلاب لتحـويلهم من علمانيين إلى متدينين، وتدعي أن كل هـدفها هو حماية الأطفال من البيئـة الملوثة ومن فعل الأشياء الفاسدة.

ويطالب حزب «شاس» على الصعيـد الاجتماعي بتشريعات دينية متعددة من بينهـا المطـالب التي تقـدم بها لحزب «الليكـود» كشرط للـدخـول معـه في الائتلاف الحكومي بعد انتخابات ١٩٨٨ ومن بينها:

أ ـ تشديد الرقابة على الطعام المحلل (الكاشير).

ب ـ القضاء على مظاهر الانحلال في المجتمع.

جـ ـ إقامة فرع خاص في وزارة التربية والتعليم لإدارة شبكة التعليـم التابعة «لشاس» وتمويلها.

د ـ إقرار «قانـون التفويض» وهو قانون يعطي الصلاحيـة لرؤساء المجالس المحليـة لاتخاذ مايـرونه منـاسبا مـن إجراءات وقـوانين من أجل ضمان حرمـة السبت وعدم تدنيسه.

هـ ـ تحرير قـانون «اعتنـاق اليهوديـة وفقا للشريعـة»، وقانون «المحـاكم الحاخامية» في الكنيست، وهما يلـزمان كل معتنق للديانة اليهوديـة المثول أمام لجنـة من الحاخـامـات كي تصـادق على تهويده، وإلافعليـه إعـادة طقـوس التهويد مرة أخرى.

و ـ تخصيص موجة بث إذاعي خاصة بالمتدينين.

ز ـ إلغاء تجنيد الفتيات في الجيش إلغاء تاما[١٠٢].

ويشير نجاح «شاس» إلى تحولات مهمة على الساحة الحزبية في إسرائيل نذكر منها:

(١) لأول مرة تحقق قائمة قامت على أساس طائفي هذا الفوز الكبير، وهو الأمر الذي أكد التغيرات التي حدثت داخل المعسكر الديني في إسرائيل، والتي تجلت فيما يلي:

أ ـ تفتت تمثيل الصهيونية الدينية وتراجعها عاما بعد عام.

ب ـ سيطرة القوى المعادية للصهيونية على المعسكر الديني.

لقد دخلت الأحزاب الحريدية اعتبارا من منتصف الثمانينيات دخولا ظافرا على مسرح السياسة الإسرائيلية، ومست معاودة التهويد من أسفل جماعات كانت على قدر من الاتساع بحيث بات لها وزن انتخابي جعل من الأحزاب الأرثوذكسية الشريك الذي لا غنى عنه في أي ائتلاف حكومي. وقد عرفت هذه الأحزاب كيف تشدد قبضتها على السفارديم الإسرائيليين الذين مارست من أجلهم وظيفة الخطيب أو المحامي الشعبي، بما أتاح لهم أن يسمعوا صوتهم للمرة الأولى على المسرح السياسي المؤسسي، وأصبح «الحريديم» هم التعبير الأبرز عن عملية معاودة التهويد في إسرائيل.

وقد جاءت الأصوات التي حصل عليها هؤلاء من القلاع الأرثوذكسية التقليدية، مثل «بني براك»، ومن كبريات مدن التنمية السفاردية المحرومة مثل مدينة نتيفوت. ولهذه الظاهرة أساس ديموجرافي يعود إلى النمو الطبيعي لدى الأرثوذكس بفضل أسرهم الكثيرة النسل، والتي يجري إضفاء الطابع الاجتماعي عليها عبر الشبكة التربوية[١٠٣].

وقد كـان لنجاح «الحريـديم» دلالة اجتماعية سيـاسية أيضـا، وذلك لأنه أتاح لشرائح كانت حتى ذلك الوقت على هامش النظام السياسي، بأن تشارك فيه، حتى ولو أفسدته وحاولت تشغيل قواعدها لمصلحتها هي وحدها.

ويـرتسم وراء النتيجـة التي تحققـت في انتخـابـات الكنيست الثـاني عشر والثالث عشر تغير عميق في الواقع الديني، حيث إن صهاينة «الحزب الديني القـومي» الـذين ظلوا ينـالـون ثلث أصـوات النـاخبين المتدينين حتى بـدايـة الثمانينيـات، لم يعـودوا يمثلـون سـوى ٢٦,٨٪، وبـالمقـابل فإن الأحـزاب الحريدية انتقلت من نسبة الثلث إلى نسبة ٧٣,٢٪ من هذه الكتلة. ونظرا لأن الائتلافين الكبيرين، اليساري واليميني، لم يحصـلا على الأغلبية المطلقة، لذا كان عليهما السعي للحصـول على دعم الأحزاب الحريديـة التي فاوضتهما على بيع تأييـدهـا بأعلى الأثمان. ودون أن يكون عليهـم الاعتراف بمشروعية دولـة إسرائيل الصهيونية، قـايضوا تأييدهم بالتزامات وتعهـدات حكومية تتيح لهم تشديد قبضتهم على جمهور مؤيديهم المتـزايد الأعداد، والحصول على معونات لمؤسسات التعليم الديني، ولسياسة إسكان أتباعهم.. إلخ، مما دعم عملية معاودة التهويد من أسفل لتشمل المجتمـع ككل بإجبار السلطة العلمانية على اتخاذ تدابير تدعم هذا التوجه[١٠٤].

(٢) إدخـال معـايير جـديـدة على العـلاقـات بين المتـدينين (وخـاصـة «الحريديم» منهم)، والأحزاب والقوى العلمانية الأخرى، حيث كانت الكتل «الحريـدية» في الكنيست تـركز على المواضيع الـدينية فقط دون الاهتمام بتـولي مناصب سيـاسية أو دبلومـاسية، وهـو النهج الذي مازال حـزب «أجودات يسرائيل» يتبعه حتى اليوم. أما مع صعود «شاس» لسدة الحكم فإنها تدخلت في السياسة العامـة، دينية وغير دينية، وتحول زعيمها إسحق بيرتس إلى زعيم وطني لديه أطـروحات للقضايا السيـاسية والاقتصادية والأمنيـة الراهنة. وفي

هذا المجـال، نشير إلى أنه في أعقـاب انتخابـات عام ١٩٨٨، اشترط حـزب «شـاس» لـلاشتراك في الائتـلاف الحكـومي أن يحصل على وزارتي الماليـة والإسكان، ومنصب نائب وزير المالية، ونـواب للمدراء العامين في عدد من وزارات الحكومـة ومنصب سفير في دولـة رئيسية، وتسع وظـائف دبلومـاسية في المفـوضيـات الإسرائيليـة في الخارج، وبممثل لها في كل لجنـة من لجان الحكومة أو الكنيست[١٠٥].

وقد تعرض هذا الحزب في أواسط عام ١٩٩٠ إلى هزة عنيفة كادت تعصف به، بسبب الخلاف الذي ثار داخلـه بشأن مسألة «مع من يجب أن يتحالف: الليكود أم حـزب العمل؟»، وذلك على خلفية الأزمة التي أطاحت بحكـومة الوحدة الوطنية في مـارس ١٩٩٠، وانتهت بعودة الليكود إلى الحكم، وانتقال حـزب العمل إلى المعارضـة. فقـد أيد وقتئـذ الحاخـام اليعيزر شاخ، الـزعيم الـروحي الأعلى للطـوائف الليتـوانيـة، والـذي يعتبر المرشـد الـروحي لحزب «شـاس»، على الرغـم من كـونه أشكنـازيا، التحـالف مع الليكود، بينما أيـد الحاخـام عـوفاديـا يـوسف رئيس «مجلس حكماء التـوراة» (السلطة الـروحيـة والسياسية العليا للحزب) التحالف مع حزب العمل، واختلف في شأن الأمر كذلـك نواب الحزب الستـة في الكنيست. وقد جـرت محاولات عديـدة، بعد انتهاء الأزمة وحسم الأمور في مصلحة التحـالف مع الليكود، لإجراء مصالحة بين زعامة شاس والحاخام بيرتس، ولكن المحاولات لم تكلل بالنجاح[١٠٦].

وقـد عين إسحق بيرتس وزيـرا لـلاستيعـاب والهجرة في حكـومـة شـامير ١٩٨٨، وواجه أزمـة كبيرة في وزارته مع شامير حينما اتضحت لـه الحقيقة المرة بشأن المهاجرين من الاتحاد السوفييتي، وهي أن ٣٠٪ من غير اليهود يتسللون بين اليهود المهاجـرين من روسيا. وفي مارس ١٩٩٠ استقال من زعـامة حزب شاس، بسبب مـوقفه من سيطرة درعى على «شـاس» بحكم تأثيره الفعال في

الحاخام عوفاديا يوسف وعدم تنفيذ تعليهات الحاخام شاخ. وقد انضم بيرتس بعد ذلك إلى قائمة «يهودية التوراة» التي تجمع بين «أجودات يسرائيل» و«ديجل هتوراه» و«موريا»، وهي أحزاب دينية أشكنازية، وكان ترتيبه في القائمة التي خاضت بها انتخابات الكنيست الثالث عشر، الثاني، ودخل الكنيست عضوا، حيث فازت هذه القائمة في هذه الانتخابات بأربعة مقاعد[١٠٧].

«شاس» الشريك الائتلافي الديني الوحيد مع حزب العمل بعد انتخابات الكنيست الثالث عشر:

حققت الأحزاب الدينية في انتخابات ١٩٨٨، نصرا كبيرا تمخض عن زيادة قوتها البرلمانية من ١٢ مقعدا إلى ١٨ مقعدا في الكنيست الثاني عشر. وبمقدار ما فاجأت هذه الزيادة المراقبين، فاجأهم أيضا كون نصيب الأحزاب الحريدية من الغنيمة (١٣ مقعدا من أصل ١٨) أكثر من ضعف نصيب «المفدال» (٥ مقاعد). فقد حدث أن حصلت الأحزاب الدينية مجتمعة في السابق، وبالتحديد في الكنيست الرابع والخامس والسادس على ١٨ مقعدا، لكن نصيب الأحزاب الحريدية منها كان دائما ٦ مقاعد مقابل ١٢ لـ «المفدال»، وجاءت انتخابات ١٩٨٨ لتعكس النسبة لأول مرة في تاريخ الانتخابات الإسرائيلية، لمصلحة الأحزاب الحريدية. وقد أرجع علماء السياسة والاجتماع هذه الظاهرة إلى عدة عوامل من أهمها: ازدياد عدد أفراد الطوائف الحريدية، ووحدة المعركة الانتخابية، ومشاركة أتباع «حبد» في الانتخابات وتصويتهم بنسبة كبيرة لمصلحة «شاس»[١٠٨].

وقد خاض حزب «شاس» انتخابات الكنيست الثالث عشر التي جرت في ٢٣ يونيو ١٩٩٢ بقائمة على رأسها آريه درعي الذي كان وزيرا للداخلية في حكومة شامير السابقة وموشيه مايه ويوسف عزران وآريه جملئيل ورفائيل

بنحاسي وشلومو بنزاري وهم الأعضاء الستة الذين دخلوا الكنيست الثالث عشر ممثلين لحزب «شاس». أما يائير ليفي الذي كان يحتل المكان السابع في القائمة الحزبية فلم يحالفه الحظ على الرغم من أنه كان مسؤولا عن قطاع من أهم قطاعات الحملة الانتخابية، وهو القطاع العربي، الذي أولوه أهمية خاصة في هذه الحملة بالذات(١٠٩).

وقد تولى أمر الدعاية بين بدو النقب لتأييد «شاس» شاب عربي (٣٥ سنة) يدعى سلامة أبودعبس يعمل محصلا لمجلس مدينة رهط ومديرا للشركة الاقتصادية. ويعتبر حزب «شاس» عنصرا فعالا في القطاع البدوي، الذي يمر بمرحلة تحضر وانتقال إلى الحياة المدنية، حيث أخذت المدن الصغيرة البدوية تمتلىء بالقادمين من الخيام والعاملين في المراعي، وأصبحت علاقتهم بوزارة الداخلية آخذة في الزيادة.

وحيث إن المجالس الجديدة تتم بالتعيين، وفي إمكان وزير الداخلية أن يحسم متى تجرى فيها انتخابات إدارية، فإن مهمة أبودعبس لم تكن صعبة تماما، لأن تأييد «شاس» سوف يعود بالفائدة عليهم في الفترات التالية، وهو ما يفهمه البدو تماما. وقد استطاع دعبس أن يجند «لشاس» آلاف الأصوات من البدو الذين استفادوا مما قام به درعي خلال عمله كوزير للداخلية في مجال تنمية القطاع العربي في إسرائيل دون أن يتناسى النقب. وقد صرح أبودعبس بأنه يؤمن بأنه في حالة دعم درعي، سوف تكون لنا علاقة طيبة مع وزارة الداخلية وسنعمل على تنمية «رهط»(١١٠).

ومن الأمور المثيرة التي حدثت أثناء معركة انتخابات الكنيست الثالث عشر، أن الحاخام شاخ (٩٦ عاما) والذي كان يلعب دورا حاسما في توجيه المعسكر «الحريدي» أثناء الانتخابات، وخاصة في التنسيق بين القائمتين «الحريديتين»: «شاس» و«يهودية التوراة»، شن هجوما على السفارديم في

حزب «شـاس» أثار ضجة هـائلة ضـده. ولكن الحاخام شاخ بنفـوذه المعهود وسيطرته على «مجلس حاخامات» شاس، أجبر حزب «شاس» على نشر بيان، يبرئه من تهمـة أنه معـاد للطوائف الشرقيـة، وهو البيـان الذي لم يـرض رجال الحاخام شـاخ لأنه صـدر موقعا فقط من سكـرتير المجلس، الحاخام مـوشيه مايـا. وقد استغـل الحاخام عوفـاديا يـوسف إحدى الظـواهر الطبيعيـة التي حدثت في فترة الانتخـابات حيث سقطت الأمطار ورعدت الـرعود، على أنها إشـارة من السماء للتصـويت لصـالح «شاس»، وقـال في خطـاب لـه: «هل سمعتم في أي مرة عـن رعود في منتصف الصيف؟ إن هذا ليـس إلا إشارة من السماء للتصويت لشاس، لأن سقوط الأمطار ورد في تقويم «شاس»(١١١).

وبعد فوز شاس في الانتخابات بستـة مقاعد، وعلى الرغم من أن الحاخام شـاخ كـان لايـزال ممسكا بخيـوط «شـاس»، وكـان من المعـارضين لانضمام «شـاس» لـلائتـلاف الحكـومي، فإن الحاخــام عـوفـاديــا، رئيس «مجلس الحاخامات» أعلن أنـه ليس لديه مانع من الانضمام إلى حكـومة حزب العمل إذا مـا حصلوا على وزارة الـداخلية لـدرعي ووزارة الأديـان للحاخـام موشيـه مـايـا(١١٢). وقد وافق حـزب «شاس» على الانضمام إلى الائتـلاف الحكومي بزعـامة حزب العمل وتـم تعيين آريه درعي وزيرا للـداخلية(١١٣)، وتــولى إسحـاق رابين وزارة الأديـان بشكل مـؤقت ليسـاوم عليهـا كل من «المفـدال» وتجمع الأحـزاب الـدينية الحريـديـة «يهوديـة التوراة» اللـذان رفضـا الانضمام لـلائتـلاف. وقـد تضمن الاتفــاق الائتـلافي بين «حـزب العمل الإسرائيلي» و«شاس» البنود التالية:

(١) تـوصلت الكتلتان إلى اتفـاق إعداد الائتـلاف بينهما، ويظل ساريـا طوال فترة خدمة الكنيست الثالث عشر.

(٢) يتطلب انضمام كتلة أخرى للائتلاف بعد إعـداد الحكومة موافقة كلتا الكتلتين.

(٣) أ ـ يتطلب تشريع قوانين أساسية لها بعد ديني موافقة مسبقة من المشتركين في الائتلاف.

ب ـ لا يلغى ولا يسن تشريع ديني إلا بموافقة كل الكتل التي يتألف منها الائتلاف. ويتم تضمين هذا البند في كل الاتفاقيات الائتلافية التي يتم توقيعها بين العمل والكتل التي ستنضم للائتلاف.

جـ ـ أي اتفاقية سلام بمعاهدة تنطوي على التنازل عن أرض توجد حاليا تحت سيادة أو سيطرة دولة إسرائيل إلى طرف في اتفاقية أو إلى طرف ثالث أيا كان، تعرض للحسم بوساطة الشعب في استفتاء عام أو في انتخابات للكنيست ولرئاسة الحكومة، على أن يتم هذا قبل توقيع اتفاقية سلام، ويتم تنسيق طابع الحسم بين الكتلتين.

د ـ تصوت كتلة «شاس» في الكنيست في الشؤون الخارجية والأمن وفقا لما يحدده «مجلس حكماء التوراة».

(٤) على أساس المعيار الكتلي للعضوية في الحكومة، والخاص بأن لكل أربعة من أعضاء الكنيست وزيرا، يكون لكتلة «شاس» في الحكومة وزير أو اثنان من نواب الوزراء على النحو التالي:

أ ـ وزارة الداخلية.

ب ـ نائب وزير للتعليم والثقافة.

جـ ـ نائب وزير في وزارة البناء والإسكان، وفي حالة إذا لم يتول هذه الوزارة وزير من قبل حزب العمل، يعين نائب للوزير من قبل

شـاس في وزارة أخرى من وزارات حـزب العمل، ويتم الاتفـاق عليها بين رئيس الحكومة وكتلة «شاس».

(٥) أ ـ تقـام في نطـاق وزارة التعليم والثقـافـة شعبـة (إدارة) للتعليم والثقـافـة الحريـديـة، على نفس مستـوى شعبـة (إدارة) التعليم الرسمي الديني.

ب ـ تتضمن الإدارة مجمل وحـدات الوزارة المسؤولة عن مـوضوعات التعليم الحريـدي بأنواعـه على كل المستـويات وثقـافـة توراتيـة حريدية.

جـ ـ تكون الإدارة خاضعة لنائب الوزير المعين من قبل «شاس».

د ـ يعين مدير الشعبة بوساطة الحكـومة بناء على توصية نائب الوزير من قبل «شاس».

(٦) يتـولى رئيس الحكـومـة وزارة الأديـان ولا يعين نـائب للـوزيـر في الوزارة.

(٧) يعمل الـوزيـر المعين من قبل «شـاس»، عضـوا في اللجنة الـوزاريـة لشـؤون الأمن (الحكومـة المصغرة)، وعضـوا في لجنة تعيين القضـاة الحكومية.

(٨) يتـولي عضـو كنيست من كتلـة «شـاس» منصب نـائب رئيس الكنيست.

(٩) يتم اختيار عضـو كنيست من كتلة «شاس» في منصب أحـد مندوبي الكنيست في لجنة تعيين القضاة.

(١٠) يكون تمثيل «شاس» في لجان الكنيست وفقـا لنسبة قوتها التمثيلية.

وعلى أي حال، يعمل أعضاء من قبل «شاس» في لجنة الخارجية والأمن وفي لجنة الأموال.

(١١) في نطاق الغطاء السياسي للتعيينات في وزارة الخارجية يعين بتوصية من شاس شخص صاحب مؤهلات مناسبة في وظيفة دبلوماسية لائقة.

(١٢) في حالة تغيير تشكيل اللجنة الإدارية لهيئة الإذاعة، يتم الحفاظ على مكانة «شاس» في هذه الهيئة.

(١٣) يرفق بالاتفاق كجزء غير منفصل عنه، ملحق متفق عليه يتناول الخطوط الأساسية لسياسة الحكومة.

(١٤) تلتزم الكتلتان بتنفيذ بنود الاتفاقية بإخلاص وصدق.

وفي الاتفاق الذي نصت عليه المادة الثالثة عشرة جاء تحت بند «الدين والدولة»:

١ ـ تستوجب وحدة الشعب وحياة المجتمع السليمة رعاية التسامح، وتقريب القلوب بين كل أجزاء الشعب وحرية الضمير والدين.

٢ ـ تمتنع الحكومة عن أي قهر ديني ومعاد للدين من أي طرف أيا كان، وتضمن احتياجات الدين العامة للسكان، دونها تأثير من أي اتجاهات سياسية.

٣ ـ يعين وزير الدفاع لجنة برئاسته، تفحص وتحدد المعايير الخاصة بإجراءات منح تأجيل الخدمة في الجيش للذين يدرسون في «اليشيفوت» بهدف منع الاستغلال السيىء للترتيبات القائمة في هذا المجال[١١٤].

وقراءة بنود هذا الاتفاق تقود إلى أن حزب «شاس» استطاع ببراعة أن

يحصل على مكاسب من حزب العمل لا تقل إن لم تزد على ما حصل عليه إبان فترة حكم شامير للمجتمع الحريـدي في إسرائيل، على مستوى التمثيل في الحكومة وفي الكنيست ولجانه ولجنة تعيين القضاة، كما جمد إمكان تعيين وزير للأديان من كتلة دينية أخرى إلا بموافقته، وقطع حتى الطريق على الكتلة الحريدية (يهودية التوراة) وعلى «المفدال» بشأن احتمال أن يعين إسحق رابين نائبا له في هذه الوزارة من إحدى هذه الكتل. كذلك فإن حزب «شاس» استطاع أن يحافظ على المكسب الخاص بعدم تجنيد الطلاب الذين يدرسون في «اليشفوت» طوال فترة دراستهم، وهو الأمر الذي أثار جدلا وخلافا حادا في أواخر فترة الكنيست الثاني عشر بين أحزاب اليسار الصهيوني والأحزاب الدينية والحريدية، وقد أشرنا إليه من قبل.

وقد اعتبر انضمام «شاس» لحكومة رابين بمثابة «زلزال» في العالم الحريدي، وذلك لأن هذه هي المرة الأولى التي تقوم فيها كتلة «شاس» الحريدية، منذ إنشائها في عام ١٩٨٤ بالعمل بما يتعارض مع تعليمات الحاخام شاخ مؤسسها. كذلك فإن «شاس» عمل بما يتعارض مع توجيهات «الأدمور من فيجنيتس»، ومن يعتبر «فقيه الجيل»، وصاحب النفوذ الهائل في العالم الحريدي، الحاخام يوسف شالوم إيليشاف، مفضلا العمل وفق رؤية الحاخام عوفاديا يوسف. وقد أصدر الحاخام إيليشاف حكما شرعيا يحرم على اليهودي الذي يخاف الرب أن ينضم إلى ائتلاف تعمل فيه «شولاميت ألوني»، في وظيفة وزيرة التعليم. وعلى الرغم من ذلك أصر الحاخام عوفاديا على الانضمام للائتلاف مع رابين. وقد ترتب على هذا الموقف حدوث شقاق في المعسكر الحريدي بين الحاخامات شاخ و إيليشاف و«الأدمور من فيجنيتس» من ناحية، والحاخام عوفاديا يوسف، من ناحية أخرى[١١٥].

وقد كان السبب الرئيسي لمعارضة الحاخام شاخ وأتباعه لانضمام شاس

للأئتلاف مع حزب العمل الإسرائيلي بزعامة اسحاق رابين هو اختيار رابين لشولاميت ألوني زعيمة حزب «ميرتس» والمعروفة بمواقفها العلمانية والمتعاطفة مع حقوق الشعب الفلسطيني وزيرة للتعليم والثقافة، معتبرين أن هذا الاختيار سيؤدي إلى إهمال الاهتمام بالمناهج الدينية وبالثقافة اليهودية في سياسة الوزارة في المرحلة المقبلة. وقد اعتبر الحاخام شاخ أن قبول شاس لدخول الحكومة وقبول أمر تعيين شولاميت ألوني وزيرة للتعليم يمثل «تجاوزا لكل أحكام الشريعة».

وقد شن زعماء الحريديم حملة شعواء ضد الحاخام عوفاديا يوسف وضد الحاخام آريه درعي الذي اختير وزيرا للداخلية. ومن بين مظاهر هذه الحملة أن أحد الحاخامات في الجنوب مؤيدا من حاخامات آخرين بالصمت أصدر فتوى بأن على كل عالم «اليشيفوت» والحاخامية أن تسلم للشرطة أي معلومات تؤدي إلى إدانة أعضاء الكنيست الممثلين «لشاس» وعلى رأسهم آريه درعي». وقد تم شن حملة مطاردة وتهديدات تليفونية ضد الحاخام عوفاديا يوسف وامتنع كثيرون من الحاخامات عن إرسال أطفالهم للحضانة التي يدرس بها أبناء الحاخام عوفاديا حتى لا يجلس أطفالهم بجوار من ينقض أوامر فقهاء وحكماء الجيل.

واشتركت صحيفة «هاتسوفيه» الناطقة بلسان «الحزب الديني القومي» هي الأخرى في الهجوم وأشارت إلى أن هناك اتفاقا سريا بين حزب العمل وحزب شاس، يقوم بموجبه حزب العمل بالتصويت ضد رفع الحصانة عن آريه درعي للتحقيق معه في الاتهامات الموجهة إليه مقابل دخول شاس في الائتلاف[١١٦].

وقد اعتبر البعض من الجناح العلماني في إسرائيل أن اشتراك «شاس» كحزب ديني حريدي معاد للصهيونية في الائتلاف الحكومي بزعامة رابين،

كممثل وحيد للأحزاب والقوى الـدينية في إسرائيل، يرجع للاعتقاد الخاطىء لـدى حزب العمل و«ميرتس» أي «الحيـويـة» (المبام، راتس، شينـوي) في أن حزب شاس سوف يؤيد تسوية مع العرب تنطوي على إعادة المناطق، في حين أن هذا الاعتقاد يتجاهل الاتجاهات المعـادية لكل ماهو غير يهودي في الشارع «الحريدي»، الذي سيثور في اللحظة الحاسمة ضـد زعماء شاس وحاخاماته، إذا ما تجرأوا على تأييد التسوية.

ويـرى هؤلاء أن الاعتماد على الاعتـدال السيـاسي لـدى زعماء شاس، قـد أعطى شرعيـة للموقف المعـادي للصهيونيـة لدى الحاخـامات «الحريـديم». وهذا الاعتـدال السياسي يـرجع إلى وجهة نظر هـؤلاء الحاخامـات بأنه لا يجوز تعريض حياة الإنسان اليهودي للخطر من أجل دولة علمانية قامت قبل مجيء المسيح المخلص، وأن شريعـة «وتحافظـون على أراوحكم» مفضلة لـديهم على ضرورة الحرب من أجل الوجود القومي الصهيوني. وهذا الاعتدال لا يفرق بين المناطق التي احتلت عام ١٩٦٧، وبين الخاصـة بدولة إسرائيل قبل ١٩٦٧، وأن إقـامــة سلطـة إسرائيليـة على هــذه أو تلك من الأراضي، هـو بمثـابـة «استعجال للنهـاية» و«صعـود على السور»، أي تجاوز لأركـان الإيمان الثلاثـة التي تلزمهم بقبول نير «المنفى» إلى حين مجيء المسيح المخلص[١١٧].

وقد صرح الحاخـام عوفـاديا يوسف الـزعيم الروحي لحزب «شـاس»، أنه يمكن لإسرائيل أن تتخلى عن الأراضي المحتلـة في مقابل السـلام. وقد أوضح الحاخام، أنـه يمكن الانسحاب مـن الجولان والضفة الغـربية وغزة في مقـابل سلام حقيقي، وقال للمصلين اليهود في أحـد المعابد في القدس: «إن الأرض ليست أهم من حياة الإنسان»[١١٨].

وقد قام بعض المفكرين العلمانيين بالرد على مطالب «شاس» والتي تنطوي على نوع من فرض الإكراه الديني على الأغلبية العلمانية، وفندوا رفض «شاس»

للصهيونية، واشتراكها في الحكم الائتلافي لدولة علمانية صهيونية، على أنه نوع من السعي للسلطة تحت مظلة العلمانيين. وأشار يهوشواع بورات في مناظرة بينه وبين عضو الكنيست عن شاس شولومو بنيزيري، إلى أنه لولا الحضارة العقلانية التي تطورت منذ القرن السابع عشر، فإن أمثال هذا الشخص الذي يتحدث في الميكروفون ما كان ليستطيع التحدث، وأن الكنيسة والعقائد قد فرضت رأيها على العلم والفكر ولم يتحرك أي شيء. وأن مايحدث الآن في إسرائيل إنما هو تعبير حقيقي عن حرب ثقافية حان الوقت لكي يواجهها الجمهور العلماني بجرأة(١١٩).

وقد زادت حدة المواجهة بين المعسكرين العلماني والديني في إسرائيل، من خلال تلك الحملة الإعلامية الواسعة التي قادها حزب «شاس» ضد وزيرة التعليم في حكومة رابين والممثلة لتكتل «ميرتس» السيدة شولاميت ألوني، إثر بعض التصريحات التي أدلت بها واعتبرها رجال الأحزاب الدينية ماسة بقدسية الدين وتمثل تجاوزا لما ينبغي أن تمثله الوزيرة بحكم منصبها كمسؤولة عن تكوين وتنمية الوعي اليهودي بين أجيال الشباب. وقد تفجرت الأزمة ووصلت إلى أبعاد واسعة إثر إصرار زعماء شاس على إقالة شولاميت ألوني أو الانسحاب من الائتلاف، وهو الأمر الذي كاد يهدد حكومة رابين متجاوزا في ذلك تعليمات الحاخام شاخ الذي كان مصرا على انسحاب شاس من الائتلاف. وقد هدأت الأزمة إثر اعتذار شولاميت ألوني عما بدر منها من أقوال. ولكن «شاس» كعهده دائما أصر على أن يخرج من الأزمة فائزا، فأصر على أن يعين أحد رجاله نائبا لوزيرة التعليم، وبالفعل تم تعيين الحاخام موشيه مايا الرجل الثاني في الحزب نائبا لشولاميت ألوني. وهكذا مورست لعبة الابتزاز السياسية من الحزب الديني الشريك في الائتلاف على أوسع مدى لتؤكد استمرارية الدور الابتزازي لهذه الأحزاب لكسب المزيد من النفوذ داخل

السلطة ودوائر الحكومة في إسرائيل لفرض تصوراتهم ورؤاهم على الأغلبية العلمانية في إسرائيل. وقد كان من المطالب الأولى التي فرضها مايا على شولاميت ألوني، إلغاء الحظر على محاضرات الحاخامات في المدارس الحكومية، والإشراف على إعداد البرامج الدراسية لتعميق اليهودية في المدارس الحكومية: «حتى نضطر لبلع الضفدعة والتسليم بالوضع الحالي»[١٢٠] (يقصدون بالضفدعة شولاميت ألوني، والتسليم بالوضع الحالي يعني الموافقة على استمرارها وزيرة للتعليم).

ولم تكن هذه هي الأزمة الأولى والأخيرة التي أثارها حزب شاس ضد شولاميت ألوني، بل توالت الأزمات الحكومية، وظل العداء قائما بين «شاس» وشولاميت ألوني لدرجة أن وسائل الإعلام الإسرائيلية نشرت تصريحا للحاخام عوفاديا يوسف الزعيم الروحي لحزب شاس، كان قد أدلى به منذ عدة سنوات يقول فيه «يوم تموت شولاميت ألوني، يجب أن نبتهج ونقيم وليمة في المنزل». وقد ردت عليه شولاميت بقولها: «إنها تأمل أن يطول عمر الحاخام عوفاديا يوسف حتى يستمتع بالوليمة الدسمة التي وعد بها»[١٢١].

ومن بين الأزمات الحادة التي حدثت بين «شاس» وشولاميت ألوني تلك الأزمة التي وقعت في الأسبوع الأول من مايو ١٩٩٣، بعد تصريحات أدلت بها اعتبرها المتدينون في إسرائيل إهانة للتراث الديني اليهودي وطالبوا بإقصائها من منصبها، وهدد آريه درعي وزير الداخلية بالانسحاب من الحكومة وتهديد الائتلاف مع حزب العمل الإسرائيلي. وقد استطاع إسحق رابين معالجة هذه الأزمة بحنكة سياسية، من خلال تسوية لإرضاء شريكي الائتلاف (ميرتس وشاس) باقتراح إسناد وزارة أخرى لشولاميت ألوني، وإسناد وزارة التعليم لعضو آخر من أعضاء «ميرتس» المشاركين في الائتلاف الحكومي[١٢٢].

وقد ظلت الأزمة قائمة حتى ٣١ مايو ١٩٩٣ حيث أجرى إسحق رابين تعديلا في حكومته لحل هذه الأزمة التي كان من الممكن أن تخرب عملية السلام بالشرق الأوسط. وتم تعيين شولاميت ألوني وزيرة التعليم وزيرة للاتصالات والعلوم والتكنولوجيا، وتعيين إمنون روبنشتاين عضو كتلة «ميرتس» اليسارية وزيرا للتعليم، وتعيين موشيه شاحال وزير الاتصالات وزيرا للطاقة، وتولى وزير الاقتصاد شمعون شيطريت مسؤولية القناة التجارية بالتليفزيون[١٢٣].

سقوط أسطورة الحاخام شاخ في مستنقع السياسة:

حتى مارس ١٩٩٠، لم يكن الحاخام شاخ مجرد فقيه في التوراة، بل كان عملاقا حقيقيا. لقد كان حتى هذا التاريخ يسيطر على حزب «ديجل هتوراه» وعلى حزب «شاس» وكان ثمانية من أعضاء الكنيست يذعنون لآرائه ولتعليماته، وكان بيده أن يقيم وأن يسقط الحكومة في إسرائيل، ولذا فقد اعترف الجميع بزعامته الشرعية. وكان الحاخام عوفاديا يوسف، آنذاك مجرد دمية في يد الحاخام شاخ، وشخصية «هالاخية» مشكوك فيها إلى حد ما، وكانوا يقولون عنه إنه «حمار يحمل أسفارا»، وألغوا وجوده كواحد من كبار علماء التوراة». وعندما جرت انتخابات ١٩٩٢، كان نتيجتها لغير صالح الحاخام شاخ الذي لم يتبق له سوى عضو كنيست واحد، في حين أصبح للحاخام عوفاديا ستة أعضاء لا يستمعون إلا لكلمته. وقد تم تشكيل الائتلاف الحكومي لأن الحاخام عوفاديا أيده، لم يعد لدى أحد أي شك في أن رئيس «مجلس حكماء شاس» هو «عالم كبير في التوراة»، وخبير وعالم فقيه، ومفتي الجيل. وفي مقابل هذا أصبح شاخ عجوزا مخرفا، في سن السادسة والتسعين يتخبط في أنحاء البلاد لكي يقنع الحاخامات بصدق موقفه فيستمعون له في أدب ويتصرفون على وجه مختلف، وبدأوا رويدا رويدا يجدون في أنفسهم الجرأة على مواجهته.

وفي مواجهة هـذا التطور طرحت مسألة الزعـامة في المجتمع الحريدي على الساحة، بسبب التدهور الذي حل بمكـانة الحاخام شاخ. وقد كانت القشة التي قصمت ظهـر البعير، هي ذلك الخطاب العنصري الـذي ألقاه الحاخـام شـاخ وهـاجـم فيـه السفـارديم، وأصـاب الجميع بغصــة في حلـوقهم وبألم شديدين، ومن هنـا فإن الضربة جاءت للحاخـام شاخ من تلاميذه ومـريديه الذين تمردوا عليه. وقد ترددت في الشارع الحريدي روايات عديدة عن أسباب سقوط الحاخام شاخ. وتقول رواية شاس إن يحزقال سحايك، مساعد شاخ، هو الـرجل الذي أوقع الحاخـام في المشاكل. وسحـايك، هو الخصم القـديم لحزب شـاس، والـرجل الـذي أعلـن عليـه الحرب. ويـؤيـد طلبـة «يشيفـا بـونيباج»، وهي «اليشيفـا» التابعـة لشـاخ، رواية شـاس، حيث يعتبرون أن سحايك هـو المسؤول عن خطـاب الهجوم على السفارديم، الـذي كان بـداية السقوط، وأنه هو الذي حرض الحاخام على أن يخطب ضد شاس، وأوعز إليه في اللحظــة الأخيرة ألا يتعـرض لاسـم شـاس صراحــة، وأن يتحــدث عن السفارديم بشكل عام، مما عرض الحاخام لأن يبدو في صورة العنصري.

ويرى تلاميذ الحاخام شاخ أنه قد ضعف، وأن ضعفه قد تبدى بوضوح في المجال السياسي وليس الروحي. ويـوضحون الأمر بقولهم إنه في المجتمع الحريدي كان يوجد دائما اتجاهان: اتجاه براجماتي واتجاه مثالي لا يقبل بالحلول الـوسط. وقـد كان حـزب «أجـودات يسرائيل» في الفترة الأخيرة هـو الممثل للخط البراجماتي، بينما كـان حاخـامـات بريسك يمثلـون الخط المتعصب، الذي لا يقبل بالتنـازلات. وقد كان الحاخام شـاخ طوال الوقت يتخبط بين هـذين الاتجاهين، وسعى لأن يكون بـراجماتيا، ولكن عنـد حدود معينـة، وكان تعيين شولاميت ألوني وزيرة للتعليم هو أحد هذه المواقف، التي قبلها من منطلق البراجماتيـة. ولكنه عنـدمـا قرر أن يتحـول إلى الموقف المتعصب

ليعارض ألوني، وليبعد شاس عن موقف الزعامة للجمهور الحريدي تعرض موقفه للاهتزاز والانهيار.

ويرى الحسيديم (أعداء الحاخام شاخ) أن الحاخام لم يكن أبدا «عالما كبيرا في التوراة» حقيقة، لأن الكبار الحقيقيين ينبغي عليهم أن يكونوا دائما بعيدين عن السياسة، وألا تعتمد مكانتهم على عدد أعضاء الكنيست الذين يذعنون لأوامرهم، لأن من تجذبه السياسة لابد أن يفقد مكانته الروحية. وهكذا أصبح الحاخام شاخ أحد ضحايا دخول الشارع الحريدي لعالم السياسة العلمانية. وهم الآن يقولون في الشارع الحريدي أن «الحاخام من ساطمر» الحاخام طايطلبويم ينفجر الآن ضاحكا في مقبرته، لأنه هو الذي حذر في حينه الشارع الحريدي من تأثيرات لعبة السياسة العلمانية عليهم، وها هي نبوءته تتحقق(١٢٤).



الفصل الثالث

الأحزاب الدينية في إسرائيل من المساومة إلى الابتزاز

عرفنـا من قبل أن دور الأحزاب الـدينية الرسميـة داخل إطار البنـاء العام للحياة السياسية في إسرائيل، هو دور تتحكم فيـه سياسة التوفيق والائتلاف، التي هي محور الحياة السيـاسية الإسرائيليـة. ولذلك فإن أي محاولـة لفهـم هذه السياسة دون أن تجعل منطلق الإطار الفكـري يبدأ من ذلك المفهوم هي محاولة فاشلـة. فمما لا شك فيه أن تقاليـد الممارسة وضعت أصول ذلك المفهـوم. إنه مفهوم يعـود إلى التقاليد الصهيـونية السابقـة على وجود إسرائيل، بل ويمكن القول إنه ينبع من طبيعة الشخصية اليهودية ودلالة الخبرة اليهودية في مجتمعات غـرب أوروبا. فعنـدما كـان يـدق ناقـوس الخطـر ويبدأ الشعـور بأن المذابح الجماعية في طريقها لاستئصـال العنصر اليهودي كان سلاح ذلك المجتمع من الأقليات ـ وإزاء ضعفه وعدم قدرتـه على أن يحمل سوى أداة القتال المعنوية ـ هو مفهوم التوفيق والائتلاف، وترك الخلافـات الجوهرية جانبا وتكتيل القوى حول الـدفاع عـن البقاء، ولـو من خلال التضحيـة الذاتيـة، هو الـذي كان يسيطر على أسلوب التعامل مع المجتمعات الأخرى المعـادية والرافضة للوجود اليهـودي وهذا الأسلـوب الذي يقـوم على مفاهيم معينـة تدور حـول البحث بثبـات وبصبر حول الحد الأدنى لتقبل وحـدة الحركة، هـو الذي سيطـر على التـاريخ اليهودي، وهـو الذي انتقل لأسلـوب الممارسة السيـاسية مع الحركـة الصهيونية، ليأتي فيغلف التقاليد الإسرائيلية لتلك الممارسة(١٢٥).

ومن يتابع طبيعة الحياة السياسية في إسرائيل منذ قيامها حتى الآن، بل وربما قبل قيام الدولة، يجد أن هناك عناصر ثلاثة تدور حولها وتنبع منها طبيعة السياسة الإسرائيلية وهي:

(١) المتغير الديني.

(٢) الحزب صاحب الأغلبية في الكنيست («المباي» منذ قيام الدولة حتى عام ١٩٧٧ ثم بعد ذلك «الليكود» حتى نهاية الكنيست الثاني عشر في ١٩٩٢، ثم حزب «العمل» مرة أخرى بعد انتخابات الكنيست الثالث عشر، يونيو ١٩٩٢).

(٣) فن المساومة بين القوى الحزبية، وهو أسلوب خضع وفقا لتلك التقاليد لطبيعة المفهوم الديني اليهودي كأسلوب من أساليب التعامل مع الموقف[١٢٦].

وقد أضفت طبيعة الأحزاب الدينية عليها قدرة على أن تلعب دورا حاسما في سياسة التوفيق لا تملكها أي تنظيمات حزبية أخرى، وهي تملك من البراعة ما مكنها دائما من تحقيق أهدافها بخطى ثابتة متسللة تارة، وواضحة تارة أخرى.

إن أي حزب في إسرائيل أو تكتل حزبي مهما بلغت قوته لا يستطيع أن يحكم منفردا ودون الائتلاف مع الأحزاب الدينية، أو «الحزب الديني القومي» بصفة خاصة (وهو الحزب الذي تراجع دوره بعد دخول «شاس» كشريك ائتلافي في حكومة رابين في يوليو ١٩٩٢).

وأي حزب أو تكتل حزبي عقب معرفة عدد المقاعد التي يملكها في الكنيست، تقوم قيادته بعملية حسابية أساسها أن يطرح من مائة وعشرين مقعدا عدد المقاعد التي حصل عليها، وكذلك عدد مقاعد الشيوعيين

والكتلة المعارضـة، والعدد الباقي يمثل المجموعـة التي يستطيع أن يختار من بينها من هو في حاجة إليه. وهو يحدد ذلك تبعا لعدد الأصوات التي لابد من توافـرها ليستطيع أن يمارس الحكم»[١٢٧]. وهنا يبرز دور الأحـزاب الدينيـة المسـاوم، حيث تبدأ في طـرح مطـالبهـا من أجل المشاركـة في الحكم، وهـو مـايجعل أي تكتل حـزبي في حـالة مـن الاضطرار للقبـول بطلبـات أو شروط المشـاركـة، الأمـر الذي يحدد أن الحكـم من دون الأحـزاب الدينيـة هـو أمـر مستحيل لأي حزب يـريد أن يصل إلى الحكم عن طـريق أغلبية في الكنيست تتيح له ذلك. وقد كانت السمة التي ميزت طبيعة النظام السياسي في إسرائيل منذ عام ١٩٤٨ وحتـى عام ١٩٧٧، هي أن فن المساومة كـان في حقيقته فنا للمساومـة بين حزب «المابـاي» والأحزاب الدينيـة. وقد ازدادت تبعيـة حزب «المباي» للأحزاب الدينية كنتيجة لازدياد قوة حزب «حيروت» اليميني بزعامة مناحم بيجن من خلال تكتلـه في «الليكود» (حيروت وحزب الأحرار) وذلك في أعقـاب حـرب أكتوبـر ١٩٧٣ التي هـزت قـوة «الصهيونيـة الاشتراكيـة» الحاكمـة المتمثلـة في «المبـاي»، ومهـدت لانسحـابها من مسرح الحكم إلى حين[١٢٨]. وقد كان من أسباب ازدياد تبعية «المباي» للأحزاب الدينية خشية «المبـاي» من الخطر الحقيقـي الذي يستتر خلف حقيقـة العـلاقة بين القـوى الدينية وكتلة الليكود[١٢٩].

وقد كان لكل من حزب العمل و«الحزب الـديني القومي» (المفدال) تقاليد متبلـورة تعود إلى نحـو ٤٠ عامـا من التعاون، بـدأ في منتصف الثلاثينيـات، عندما وصل حـزب «المباي» إلى زعامة الـوكالة اليهوديـة. ومنذ أن تم انتخاب دافيد بن جوريون رئيسا لإدارة الوكـالة وحتى انتخابات الكنيست التاسع عام ١٩٧٧، تم وضع أسـاس الحكم في فلسطين، وبعد ذلك في دولـة إسرائيل، على أساس من هذه المشاركـة. وعبر هذه الفترة تمت بلورة منهج من التسامح

المتبادل في قضـايا الـدين، والثقافـة، والمجتمع تم تشكيله بصـورة واقعية في اتفاقيات «الوضع الراهن» (ستاتوس كو).

وقد حدث هذا التعاون بسبب التشابه الكبير في وجهة نظر كل من القوتين تجاه القضـايا الـرئيسيـة للحركـة الصهيـونية. وبمفهـوم معين، فإن كـلا من «مبّـاي» و«العـامـل المزراحي» كـانـا ممثلين بـارزيـن لما يمكن أن نطلق عليـه «الصهيـونيـة الممكنـة» (هنـاك من يطلـق عليهـا اسم «الصهيـونيـة المتـزنـة» (هَتْسِيونوت هشفويـاه). وقد عكست «الوايزمانية» (نسبـة إلى حييم وايزمان) وفقا لتصـوراتها «البن جوريونية» (نسبـة لبن جوريون)، اتجاهات الصهيـونية الدينية، التي حققت أهدافهـا عن طريق الهجرة، والاستيطان، والاشتراك في إنشـاء تنظيمات اجتماعية واقتصـادية في فلسطين. لـذلك فإن هـذه اليهوديـة كانت على استعـداد للتساهل في الموضوعات الإقليميـة. وقد قبل «المزراحي» و«العامل المزراحي» قرارات مثل تقسيم فلسطين على النحو الـذي قدمته لجنة أونسكوب عام ١٩٤٧ وتم إقرارها في الجمعيـة العمومية للأمم المتحدة في ٢٩ نوفمبر من السنة نفسها، على اعتبـار أنها حتمية لا تستدعي الاعتراض. وكما أن «حيروت»، و«مـاكي» (الحزب الشيـوعي الإسرائيلي) في مـرحلته المعـاديـة للصهيونية، كانا يرمزان في الواقع السياسي لدولة إسرائيل «كمحمر للسور»، فإن كـلا من «مبّاي» و«المفـدال» كـانـا يرمـزان إلى نـواة «كنيست يسرائيل» (مجمع إسرائيل) وحكم الدولـة. وخلال التسعـة والعشرين عامـا التي حكم خلالها «مبّاي» إسرائيل، فإن هناك نحو ٢٨ عامـا مرت من خلال مشاركة «المفدال» له في تنظيماته المختلفة[١٣٠].

وعمليا، فقـد تم تنظيم العلاقة بين الـدين والدولة في ظل سيطـرة أحزاب العمال على مؤسسـات «اليشوف» اليهـودي في فلسطين إبان عهـد الانتداب، وفي السنين الأولى من قيـام دولـة إسرائيل. وتحت حكم «مبّـاي» تم تـرسيخ

وتحديد صلاحيات بعض المؤسسات الدينية التي كانت قائمة إبان عهد الانتداب مثل «الحاخامية الرئيسية»، ومناصب حاخامات المدن والمجالس الدينية والمحاكم الدينية. وأضيف إلى ذلك، بعد قيام إسرائيل، إنشاء وزارة خاصة للأديان تتولى رعاية شؤون كل تلك المؤسسات.

كذلك تم في ظل حكم «مبّاي»، الاعتراف رسميا بالتيار الأرثوذكسي في اليهودية، على حين لم تعط المكانة نفسها للتيارين الآخرين الإصلاحي والمحافظ. وبناء عليه فقد سيطرت الأرثوذكسية اليهودية بأجنحتها المختلفة المتزمتة («أجودات يسرائيل» و«عمال أجودات يسرائيل»)، والأقل تزمتا «المفدال» على كافة الشؤون الدينية في إسرائيل. وأصبح كل يهودي، سواء كان متدينا أم لا، خاضعا لقانون الأحوال الشخصية، بحسب المفهوم الديني للتيار الأرثوذكسي.

وقد تم تنظيم معظم هذه الأمور في سني دولة إسرائيل الأولى. ومنذ ذلك الوقت تركزت المساومات بين حزب «مبّاي»، ومن بعده حزب «العمل» و«المعراخ»، وبين «المفدال»، على محاولات «المفدال» تحقيق المزيد من المكاسب في هذا المجال ومحاولات «مبّاي» الحفاظ على ما سمي «الوضع الراهن» في الشؤون المتعلقة بقضايا العلاقة بين الدين والدولة.

وإلى جانب إقامة وزارة خاصة بالأديان (كانت عمليا وبشكل دائم تقريبا من نصيب حزب «المفدال» في الحكومات العمالية المتعاقبة)، فقد قدم حزب «مبّاي» تنازلا كبيرا في هذا المضمار عندما استجاب لطلب «المفدال» بالامتناع عن إقرار دستور مكتوب للدولة بسبب معارضة «المفدال» وبقية الأوساط الدينية لذلك. وكانت هذه الأوساط تصر على أن تكون الشريعة اليهودية (الهالاخاه) والتوراة المصدر الوحيد لذلك الدستور، الأمر الذي كانت ترفضه بقية الأحزاب الصهيونية على اختلاف مشاربها.

وفي ظل حكم «مبّاي» أيضا، ونتيجة لموقف المساومة في شؤون الدين والدولة، تم أيضا إقرار قانون التعليم الرسمي الديني، على حين أقدم بن جوريون على إلغاء التيار العمالي في التعليم الذي كان سائدا قبل قيام إسرائيل[١٣١].

وهكذا فإن حزب مبّاي كان دائما، لدوافع سياسية ولضرورات برلمانية موضوعية، حريصا على مساومة «المفدال» على مطالبه في قضايا الدين والدولة.

وكما ذكرنا من قبل، فإن إحدى النتائج المؤكدة «للانقلاب» الذي حدث في انتخابات ١٩٧٧، كان ازدياد قوة الأحزاب الدينية. ولم تكن هذه النتيجة مرتبطة بخاصة بإنجاز نيابي، لأنه لم يحدث تغيير ذو مغزى في التأييد الجماهيري للأحزاب الدينية (المفدال وأجودات يسرائيل وعمال أجودات يسرائيل)، وكان الازدياد في المجال السياسي الائتلافي. فللمرة الأولى في تاريخ دولة إسرائيل، يصبح في إمكان الأحزاب الدينية، وبصفة خاصة «المفدال»، حسم من يشكل حكومة في إسرائيل ومن يرأسها. وكانت سابقة فريدة من نوعها لم تحدث من قبل في تاريخ الحياة السياسية في إسرائيل، أن تصبح للأحزاب الدينية مثل هذه القوة. لقد كان «المفدال» بالفعل عنصرا ائتلافيا دائما، وباستثناء العامين ٥٨ ــ ١٩٥٩، كان «المفدال» شريكا في كل الائتلافات الإسرائيلية. ولكن لم يكن في إمكانه في الماضي، أن يدفع بالأمور إلى حد قيام تشكيل ائتلافي ليس برئاسة «مبّاي» أو «المعراخ»، وذلك لأن إضافة أعضاء الكنيست الدينيين في أي كنيست اعتبارا من الأول حتى التاسع في عام ١٩٧٧ إلى أعضاء أحزاب الوسط أو اليمين، لم يكن يكفي بأي حال من الأحوال، لتحقيق أغلبية برلمانية، تتيح لهذه الأحزاب تشكيل الحكومة، كما يتضح ذلك من الجدول التالي:

عدد أعضاء الكنيست التابعين للأحزاب الدينية، وأحزاب الوسط واليمين

من الكنيست الأول إلى الثامن

الكنيست الأول	٤٨ عضوا	الكنيست الخامس	٥٧ عضوا
الكنيست الثاني	٥٢ عضوا	الكنيست السادس	٥٢ عضوا
الكنيست الثالث	٥٥ عضوا	الكنيست السابع	٥٤ عضوا
الكنيست الرابع	٤٨ عضوا	الكنيست الثامن	٥٧ عضوا

ونستنتج من هذه الإحصائية أنه حتى عام ١٩٧٧ كانت توجد في الكنيست كتلة برلمانية يسارية كافية، تبلغ أكثر من نصف أعضاء الكنيست (١٢٠ عضوا) قادرة على تجنب تشكيل ائتلاف من الدينيين والوسط واليمين. وعلاوة على ذلك فإن الحزب التقدمي، وهو حزب «الأحرار المستقلين» (منذ عام ١٩٦٥)، والذي لم يحسب أعضاؤه ضمن الجدول الوارد آنفا، لم يكن خاضعا هو الآخر لسيطرة الدينيين واليمين. وبناء على هذا فإن «الكتلة» اليسارية والتقدمية كانت أكبر وكانت تكاد تصل إلى ٧٠ عضو كنيست[١٣٢].

وفي عام ١٩٧٧، تغير الموقف من النقيض إلى النقيض، ليس بسبب صعود «الليكود»، ولكن بسبب تقلص قوة الكتلة اليسارية. وقد كان السبب في خلق هذا الموقف هو حزب «دَش» (الحركة الديمقراطية من أجل التغيير)، نتيجة لاستعداده للانضمام لأي تشكيل حكومي، مع إبداء قدر هائل من المرونة في التعامل مع المبادىء السياسية والاجتماعية، وتصويت مؤيديه لصالح «الليكود»، مما أدى إلى جعل الدينيين هم لسان الميزان في تشكيل الحكومة الإسرائيلية[١٣٣].

ومنذ تلك الانتخابات والأحزاب الدينية في إسرائيل تقدر تماما وزنها الخاص في تشكيل الائتلافات الحكومية في إسرائيل. وقد كانت الغنيمة التي

حصلت عليها الأحزاب الدينية («المفدال» ١٢ مقعدا، و«أجودات وبوعالي أجودات» ٥ مقاعد في الكنيست) مقابل وزنها النيابي، غنيمة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الأحزاب الدينية في إسرائيل: وزارات: التربية والتعليم، والداخلية، والأديان، ورئاسة لجنة الدستور والقانون والقضاء، ورئاسة اللجنة المالية في الكنيست، ونواب رئيس مجلس هيئة الإذاعة، ومع هذا ظلت اليد ممدودة.

وفي البرنامج التليفزيوني الشعبي «عالي كوتيرت» (أوراق التويج) ظهر سكرتير كتلة «المفدال» في الكنيست (وهو الذي حظي بلقب «عضو الكنيست الحادي والمائة والعشرين»)، ووصف بصورة شبه سريالية، كيف نجحت كتلة «المفدال» في تحريك عجلات الكنيست، وفي أن تشرع خلال بضع ساعات تعديلا لقانون انتخابات الحاخامية، أتاح تأجيل هذه الانتخابات. وحكى عضو الكنيست الحادي والمائة والعشرين دون أن يعلو وجهه أي احمرار، كيف أسرع وتدافع رؤساء الكتل، ورئاسة الكنيست، والوزراء ورئيس الوزراء، لكي يكسبوا ود «المفدال»، وكيف أن المسؤول عن الطباعة الحكومية تحت ضغط من «المفدال» قام بطبع مشروع القانون والقانون نفسه خارج ساعات العمل الرسمية[١٣٤].

وهكذا يمكن القول إن الأحزاب الدينية في إسرائيل، انتقلت منذ انتخابات عام ١٩٧٧ من مرحلة «فن المساومة» إلى مرحلة «الابتزاز» الصريح والعلني للحزب الحاكم من أجل تحقيق مطالبها في فرض الشريعة اليهودية على المجتمع الإسرائيلي الذي تعيش فيه أغلبية علمانية، وقد تجلى هذا الابتزاز من قبل الأحزاب الدينية فيما يلي:

(١) دفع حزب العمل الإسرائيلي لإعادة حساباته، على ضوء ما تعرض له، خلال السنوات ١٩٧٧ ـ ١٩٩٠، ومحاولة مغازلة الأحزاب الدينية بطرح تنازلات في مجال علاقة الدين بالدولة في إسرائيل استجداء واسترضاء لها، في

(٢) استغلال الفرصة من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن من المكاسب خلال فترة الائتلاف بين الدينيين واليمين المتطرف، عن طريق تدعيم ركائز الشريعة اليهودية في إسرائيل، وفرض السياسات ذات التوجه القومي الديني المتطرف بالنسبة للاستيطان في الأراضي المحتلة وطرد العرب الفلسطينيين.

وبالنسبة للنقطة الأولى الخاصة بسعي حزب العمل الإسرائيلي لإعادة حساباته ومغازلة الأحزاب الدينية، نستشهد هنا بما ذكره الحاخام مناحم هكوهين أحد ممثلي الحزب في الكنيست حول الدروس المستفادة من تجربة حزب العمل في مجال العلاقات مع الأحزاب الدينية. يقول مناحم:

«إن حزب العمل لا يفهم الجمهور الديني. فمن ناحية، يستطيع بيرس وكل قادة الحزب أن يرتدوا الطاقية الدينية وأن يدرسوا أجزاء المشنا الستة، ومن ناحية أخرى، يستطيعون أن يقوموا بكل الأعمال التي تفسد لهم إمكان التقرب من الدينيين. إن حزب العمل الخاص ببن جوريون وأشكول وجولدا قد فهم الدينيين. أما حزب العمل اليوم فإنه يعتقد أنه يفهم، ولكنه لا يفهم شيئا على الإطلاق. والنموذج البارز على هذا الخطأ المثير للغضب، هو برنامج الحزب في الانتخابات السابقة. لقد كان بالفعل برنامجا لا دينيا حاربت ضده بكل ما أوتيت من قوة، ولكن صائغي البرنامج كانوا أكثر حكمة مني، وتصلبوا معي على أتفه الأشياء، ولم يوافقوا على التنازل. لقد كانت الموضة الشائعة آنذاك هي منافسة شولاميت ألوني في الصياغات المتطرفة ضد الدين. لقد حدث هناك اعتراف بالحاخامات الإصلاحيين كمسجلين للزواج، الأمر الذي أثارني للغاية. وقد ضموا إلى صياغة المشروع الانتخابي المتصل بشؤون الدين والدولة، دون التفكير في ذلك مقدما، كل من شاء ذلك. ولكن أخطر شيء، هو ما جرى بعد الانتخابات حينما حاول رؤساء الحزب مغازلة «المفدال»، وتعاملوا باستهانة كبيرة مع الصيغة الواردة في البرنامج الانتخابي أثناء المفاوضات مع الأحزاب الدينية».

وقد كان النص الـذي أثار غضب الأحزاب الدينيـة هو ذلك النص الذي حـدد أن «المعراخ سيعمل من أجل ضمان مكـانة معترف بها لكل التيـارات في اليهودية، وفي حالة الضرورة ـ بوساطة التشريع».

وقد حاول بيرس في محاولـة لمعالجة ما ترتب على هـذه الإثارة التي وقعت في صفوف الأحزاب الـدينية بسبب هذا النص، أن يبدو كـرجل متدين، فذهب بعد الانتخابات إلى حائط المبكى والتقطت لـه الصور وهو يضع قصاصة ورق بين أحجـار الهيكل. وقد سخـر منـه كل من الصحافـة والـدينيين. وعندمـا تساءل بيرس: لماذا عندمـا يضع بيجن قصاصة ورق في حائط المبكـى يركعون ويسجـدون له؟ مـا الأمر؟ هل هـو ديني أكثر مني؟ لقـد قصدت بـالفعل أن أضع قصاصة ورق، وهـذه عادة دينية. هل لدي مشاعـر دينية أقل؟ رد عليه من سألـه قائلا: لقد كـان هناك يهوديـان من معاصريـه، الأول موشيـه ديان والثـاني يجآل آلـون. وعندمـا كـان ديـان يأتي أفعـالا لا تليق، فإن كل شعب إسرائيل كان يهتف له ويقولون إنـه رجل مجتمع، وعندما ارتكب يجآل إثما فإنه ضاع. وهكذا هو الأمر. إنهم يستقبلون بيجن بالهتافات، أما أنت فلا. ولكن بيرس لم يكف عن مغازلة الدينيين.

وقد جاءت ذروة مغازلة بيرس للدينيين في المفاوضات التي سبقت تشكيل حكـومة الـوحـدة، في إطار المحـاولات إلى دفع «أجـودات يسرائيل» لتشكيل ائتلاف ضيق مع حزب العمل، حيث قرروا في حزب العمل محاولة التأثير على الشخصيتين ذوي الصلاحية الروحانيـة العليا في «أجودات» وهما الحاخام من جور والحاخام من بلعاز عن طـريق حييم برليف وحييم صادوق لأن والد كل منهما كان حسيديـا، ولكن المحاولة باءت بالسخـرية والفشل. وبعد تشكيل الحكومة تمت محاولة أخرى من حزب العمل لاستجداء ومغازلة حزب «شاس» عن طريق الحاخام عوفاديا يوسف.

وقد ترددت قصص كثيرة حول هذه المحاولة. فإحدى الروايات تقول إن بيرس استعدادا للقاء الحاخام درس أجزاء المشنا لدى الحاخام عوفاديا يوسف. وردد المتفقهون في الدين، أن هذا التصرف مخجل، لأن رجلا في مكانة بيرس لا ينبغي أن يدرس المشنا لأن «الأطفال فقط هم الذين يدرسون المشنا»، وأن هناك نصا في «فصل الآباء» يقول: «إن المشنا تدرس فقط للجاهل». والرواية الثانية، أن بيرس لم يدرس المشنا، بل درس «تشريعات الربي موشيه بن ميمون (هاخوت رمبام)». وبطبيعة الحال فإن العمل في مواجهة السعي لاستجداء رضاء الأحزاب الدينية، حتى ولو اضطر زعيمه الصهيوني الاشتراكي اللاديني إلى ارتداء مسوح الدين والتحدث بلغة رجال الدين ودراسة ما لا يؤمن به استرضاء لهم[١٣٥].

وقد كان الوجه الآخر لهذا الاستجداء والاستعطاف والمغازلة من جانب حزب العمل وزعيمه شمعون بيرس، هو الموقف الغريب الذي وقفته الأحزاب الدينية بمختلف أنماطها، حيث قامت بعقد محاكمات لأحزاب «مبّاي» و«العمل» و«المعراخ» لموقفهم من قضايا الدين عبر الفترة من (١٩٤٨ - ١٩٧٧)، واستنتجت من ذلك ما قادها للتحول من الائتلاف مع حزب «العمل» إلى الائتلاف مع «الليكود».

والأمر الذي يثير الغرابة في موقف الأحزاب الدينية الثلاثة (المفدال والأجودات وشاس) التي تحكمت في تشكيل الحكومة الائتلافية خلال انتخابات ١٩٧٧، ١٩٨١، ١٩٨٤، ١٩٨٨، ١٩٩٢، هو أن هذه الأحزاب الدينية، لم تحصل على نسبة تمثيلية عالية في الكنيست تفوق النسب التي اعتادت أن تحصل عليها من قبل في البرلمانات الإسرائيلية السابقة، تؤهلها ليس لممارسة «فن المساومة»، بل «الابتزاز».

وقبل أن نستعرض نماذج من مواقف هذه الأحزاب في لعبة «الابتزاز» سنستعرض النسب التي حصلت عليها الأحزاب الدينية خلال هذه البرلمانات الإسرائيلية الأربعة الأخيرة، ومدلولاتها ارتباطا بالنقطة موضوع البحث:

	عدد المقاعد	النسبة المئوية
الكنيست التاسع (١٩٧٧)	١٧	١٤,٢٪
الكنيست العاشر ١٩٨١	١٤	١١,٨٪
الكنيست الحادي عشر ١٩٨٤	١٣	١١,٤٪
الكنيست الثاني عشر ١٩٨٨	١٨	١٥٪

ومن هذا الجدول، ومن خلال المتابعة لتطور الوزن البرلماني للأحزاب الدينية في إسرائيل يتضح، أنها كانت تحصل منذ الكنيست الأول عام ١٩٤٩ حتى الكنيست الثاني عشر عام ١٩٨٨، على نسبة تتراوح بين ١١٪ و٨, ١٥٪ (حيث حصلت في انتخابات الكنيست الخامس ـ ١٩٩١ ـ على ١٩ مقعدا)، وهي نسبة تتوقف على مدى إقبال المتدينين على الانتخابات، وهو ما يرتبط بنشاط وفاعلية الأحزاب الدينية التي تخوض الانتخابات وقدرتها على تعبئة الجماهير من المتدينين وراءها.

ولكن إذا كانت النتيجة التي حققتها الأحزاب الدينية لا تمثل طفرة في نسبة تمثيلهم في الكنيست، فما مغزى السلوك الذي سلكته الأحزاب الدينية إزاء الكتلتين الكبيرتين في المساومات الابتزازية حول تشكيل الائتلاف الحكومي؟

إن الإجابة عن هذا السؤال ترتبط بالقراءة التفصيلية لعدد المقاعد التي حصلت عليها الأحزاب الدينية في انتخابات كل من الكنيست الثاني عشر والثالث عشر والتي كانت على النحو التالي:

الحزب	الكنيست الثاني عشر عدد المقاعد		الكنيست الثالث عشر عدد المقاعد
الحزب الديني القومي «المفدال»	٥		٤
«أجودات يسرائيل»	٥	(جبهة يهودية التوراة)	٤
«ديجل هتوراه» (علم التوراة)	٢		
«شاس» (اتحاد السفارديم حراس التوراة)	٦		٦
	١٨ مقعدا		١٤ مقعدا

ويعكس هـذا التغير اختـلالا في التوازن داخل المعسكـر الـديني لصـالح الجناح الديني (الحريدي) الأكثر تشددا في قضيـة العلاقة بين الدين والدولة، بشقيـه «الإشكنـازي» و«السفاردي»، حيث حصل في انتخـابـات الكنيست الثـاني عشر على ١٣ مقعدا: ٦ مقـاعد «لشـاس»، و٥ مقـاعد «لأجـودات» ومقعدان «لـديجل هتوراه» وحصل في انتخـابات الكنيست الثـالث عشر على مقـاعـد: ٦ لـ «شـاس» و٤ لـ «جبهـة يهوديـة التـوراة» (الأجـودات وديجل هتوراه)، بعـد أن كانـت له ٧ مقاعـد فقط في انتخـابات ١٩٨٤، بينما خسر الجناح الديني القومي في انتخابات الكنيست الثاني عشر مقعدا نتيجة اندماج «تامي» في تكتل «الليكـود»، بينما حافظ «المفـدال» على وزنه بحصـوله على ٥ مقاعـد، هي حاصل جمع مقـاعده الأربعـة التي حصل عليها في انتخـابات ١٩٨٤، ومقعد حييم دوركمان ممثل «متساد» الـذي انضم إليه في إطار تفكك كتلة «موراشا» وخسر مقعدا في انتخابات الكنيست الثالث عشر وحصل على ٤ مقاعد فقط. ويمكن أن نستنتج من هذه القراءة لهذه النتائج مايلي:

١ ـ فقـدان «الحزب الديني القومي» الـذي انتقل مركـز الثقل في داخله إلى التيـار المتطرف قـوميا والمرتبط بجماعـة «جـوش إيمونيم» الاستيطـانية، لمركـز الصدارة لصالح التيار الحريدي المغرق في أرثوذكسيته، وهو تيار متطرف بشأن قضية الـدين والدولة، على حين يتبنى رؤى معتـدلة نسبيا أقـرب إلى تصورات حزب العمل بدرجة أو أخرى، فيما يتعلق بفكرة الحل الوسط الإقليمي.

٢ ــ التزايد النسبي في ارتباط التشدد الديني بالتعصب العرقي لليهود الشرقيين الذين رفعوا «شاس» إلى المركز الأول داخل المعسكر الديني على نحو غير مسبوق. وقد أدى هذا الأمر إلى أن هذا الحزب اللاصهيوني الحريدي أصبح هو الحزب الديني الوحيد الممثل للأحزاب الدينية في حكومة رابين (١٩٩٢) دون سائر الأحزاب الدينية الأخرى، التي لعبت دورا تاريخيا مهما ومؤثرا سواء في الحركة الصهيونية أو على امتداد تاريخ دولة إسرائيل، وخاصة حزب «المفدال». وهكذا أصبح حزب «شاس» هو الجسر الوحيد بين الدينيين والعلمانيين في إسرائيل على المستوى الرسمي الحكومي، الأمر الذي جعل دور «المفدال» يتراجع إلى حين[١٣٦].

وقد عبر الصحفي الإسرائيلي حييم هراري عن ذلك التطور الذي كان آخذا في التبلور من قبل الانتخابات الأخيرة (١٩٩٢) بقوله: «توجد في إسرائيل اليوم جماعة واحدة فقط تعمل وفقا لحسابات طويلة المدى، هي الأحزاب الحريدية. إنهم لا يقومون بالابتزاز من أجل السنة القادمة بل من أجل المستقبل البعيد. إن ذلك الجيش الآخذ في الزيادة من مرتدي السواد غير الصهيونيين سيهدد طابع حياتنا تهديدا حقيقيا خلال عشرة أو عشرين أو ثلاثين عاما. إن الحريديم اليوم في أورشليم أقلية، ولكنهم أغلبية بين أطفال الصف الأول. وليس من الصعوبة بمكان فهم ما سوف يحدث إذا ما استمر تدفق الأموال الذي بلا حدود على هذه الدوائر»[١٣٧].

٣ ـ حصول المعسكر الديني على ٥ مقاعد إضافية عام ١٩٨٨ ليكون المعسكر الوحيد الذي يحسن مركزه البرلماني، مما أتاح لهذه الأحزاب إمكان الإمساك بدفة المساومة والابتزاز في المفاوضات الائتلافية، وبالتالي مضاعفة قوتها في المساومة، على الرغم من أن الخلافات الكبيرة بينها حدت من قدرتها على توحيد مواقفها والاستثمار الكامل لهذا الوضع، بالإضافة إلى قلق قطاع مهم من اليهود الأمريكيين من دور هذه الأحزاب[١٣٨].

والآن سنحاول أن نتعرف على الوجه الآخر من ابتزاز الأحزاب الدينية لحزب العمل لتبرير توجهها لمساندة اليمين الصهيوني المتطرف الممثل في الليكود في الائتلاف الحكومي حتى عام ١٩٩٢ من خلال عقدهم المحاكمات لحزب العمل على موقفه من قضايا الدين في إسرائيل.

١ ـ حزب «المفدال»:

كان من الواضح بعد إعلان نتيجة انتخابات الكنيست الثاني عشر (١٩٨٨) على الرغم من بعض التصريحات التي أدلى بها بعض زعماء «المفدال» بشأن وقوفهم إلى جانب «المعراخ» في المعركة الائتلافية ـ أن «المفدال» يتجه في مسار يميني واضح لا يلتقي مع حزب العمل الإسرائيلي بسبب الهوة الفاصلة بينهما في قضايا الدين. وقد حدد البروفيسور أفنير شاكي القطب الأكبر في حزب «المفدال» مآخذه على حزب العمل فيما يلي:

١ ـ أن حزب العمل، في العقد الأخير، وعلى الأخص خلال السنوات الست الماضية، انحرف يسارا في مجال الدين والدولة، واقترب أكثر من «راتس» و«مابام»، وليس العكس. وأن الحزب في فترة بن جوريون وجولده كانت له مواقف احترام للتقاليد، على الرغم من وجود اعتبارات نفعية وسياسية. وفي السنوات الأخيرة، سعيا نحو التنافس مع أولئك الذين انسحبوا منه، اختار حزب العمل الطريق الذي يضر «بالوضع الراهن».

٢ ـ أن حزب العمل عقد حلفا مع الإصلاحيين، مع علمه بأن الصراع بين الأرثودكسيين والإصلاحيين قوي للغاية. وقد تجلى هذا الأمر في وجود اتجاه للتراجع عن وجهة النظر الخاصة بأن الحاخامية في إسرائيل أرثودكسية. وهذا الأمر يضر بمكانة الحاخامية، والتشريع، والجمهور الذي يساند التشريع. والمثال على ذلك، أن «المعراخ» يقف في كل مرة كالصخرة الثابتة ضد اتجاه

«المفدال» لتعديل قانون العودة وتحديد اليهودي وفقا للشريعة. والذي يثير حفيظة «المفدال» في هذا الموقف من جانب حزب العمل مايتردد من أن حزب العمل يتلقى دعما سياسيا من الإصلاحيين في الولايات المتحدة الأمريكية، لأنهم يمثلون جمهورا ثريا للغاية، مما يثير شبهة حلف قوي أيديولوجي ومادي بين «العمل» والإصلاحيين.

٣ ـ أن حزب العمل يسحق بمنهجية مدروسة القضايا الرئيسية مثل: يوم السبت، التعليم الديني، ومكانة المحاكم الحاخامية والحاخامية الرئيسية، المتفق عليها في اتفاقية «الوضع الراهن» (ستاتوس كو).

٤ ـ أن حزب العمل يقف موقفا متساهلا من قضايا الاستيطان في الأراضي المحتلة: «هناك أيضا قضية الاستيطان في «يهودا والسامرة» وقطاع غزة. وحل قضية «من هو اليهودي؟». إنه لم يحل جزءا من مشكلة «اكتمال الشعب» حسبما نراه نحن، ويقربنا من «المعراخ»، ولكن هناك أيضا القضية الكبرى الخاصة «بأرض إسرائيل»، والتي تعتبر قضية رئيسية، لن نتنازل عنها بالطبع. لن نتنازل بأي حال عن حقنا في الاستيطان في كل أجزاء «أرض إسرائيل»، لأن هذا حق ديني تاريخي قانوني أخلاقي لا مجال لمراجعته. ونحن نطالب بخصوص قضية «أرض إسرائيل» بتوسيع الاستيطان القائم في «يهودا والسامرة» وغزة، واستمرار خط عدم التفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية... والسياسة الواضحة جدا لحزب العمل، معناها التنازل عن وعي مسبق عن ثلاثة أرباع «يهودا والسامرة» وغزة[١٣٩].

وبطبيعة الحال فإن هذه المآخذ على حزب العمل من حزب «المفدال» إزاء موقفه من قضايا الدين، لابد أن تقود، حسب الاتجاهات الابتزازية، التي سادت «المفدال» آنذاك، إلى «الليكود» الذي أبدى استجابة ملموسة لكل هذه المطالب. وكانت النصيحة التي وجهها أحد زعماء «المفدال» لحزب

العمل هي: «على حزب العمل أن يبدي في الفترة القادمة أنه ليس معاديا للدينيين، وأن يؤكد أن الأحزاب الدينية حققت كل إنجازاتها في خلال حقبة حكم «المعراخ» وبصورة حقيقية»(١٤٠).

ولكن النصيحة لم تجد بطبيعة الحال، لأن المواقف كانت قد حسمت لصالح الائتلاف مع «الليكود».

٢ ـ حزب «شاس»

يعتبر حزب «شاس» (اتحاد السفارديم حراس التوراة) من الأحزاب التي ظهرت لأول مرة في انتخابات عام ١٩٨٤ كحزب يمثل اليهود الشرقيين في الأحزاب الدينية، وهو حزب قريب في آرائه السياسية من آراء الليكود، ولاسيما بالنسبة لمستقبل المناطق المحتلة والقضية الفلسطينية بصورة عامة. وبطبيعة الحال، فإن حداثة نشأة هذا الحزب لا تجعل له تراثا وتجربة من التعامل مع حزب العمل. ولكن التجربة المتراكمة من موقف «مبّاي» ثم حزب العمل تجاه اليهود الشرقيين من ناحية، ومن قضايا الدين والدولة، من ناحية أخرى، كان لها دور كبير في بلورة موقف رافض لمساندة حزب العمل في مشاورات الائتلاف الحكومي سواء في انتخابات ١٩٨٤ أو انتخابات ١٩٨٨.

ويمكن القول إن خلاصة الموقف الذي بلوره الحاخام يتسحاق بيرتس زعيم حزب «شاس» من حزب العمل يقوم على عدم وفاء شمعون بيرس زعيم الحزب عندما كان رئيسا للوزراء بالعهود التي قطعها على نفسه تجاه القضايا الدينية التي طرحها الحاخام بيرتس على حزب العمل:

١ ـ «لقد وعدوا بتقويتنا، لكي نصبح أكبر حزب ديني ونقضي على «المفدال».

٢ ـ «عندما كان بيرس رئيسا للوزراء أقام علاقات طيبة مع الحاخام بيرتس الـذي سـانده في قضيـة الانسحـاب من لبنـان، وفي الخطة الاقتصـاديـة وفي موضوع لافي».

ولكن شمعون بيرس لم يف بـالوعود . . . لقـد وعد بإغلاق استـاد رامات ـ جن في أيام السبـت، وإغلاق التلفريك في حيفا ولم يف بـوعوده. وقد وثق الحاخام بوعـود شمعون بيرس وتدهورت مكـانته في عالم التوراة. . . وقـد تأثر الحاخام من أعماق قلبه. . كذلك فإنه في الأعـوام السابقة توقفت «إدارة هجرة الشباب» عن إرسال الأطفال للمؤسسات «الحريدية» التابعة «لشاس». وعلى الرغم من الاتصـالات واللقاءات لم يفعلـوا شيئا. وقـد أصبحت «إدارة هجرة الشباب» تـابعة لليكود منذ عـدة أسابيع. . لقد فقد الحاخـام بيرتس الثقة في «المعراخ»، والزعماء في شاس غاضبـون بسبب إدارة هجرة الشباب، والجمهور كله يفضل «الليكـود». . إن الموضوع الديني على رأس الأفضليات عنـدنا. . وبيرس لا يفي بأي وعد»(١٤١).

٣ ـ «أجودات يسرائيل»:

بالنسبة «لأجودات يسرائيل» كان السلوك الابتزازي أكثر وضوحا، لأنهم رغم اعترافهم بفضل حـزب «مبـاي» فيما يتصل بـالإنجازات الـدينيـة التي تحققت في إسرائيل في الحقبـة التي حكم فيهـا إسرائيل، على لسان مصـدر عليم من الحزب:

من المستحيل إنكار حقيقة أن كل ماهو قائم وموجود في المجال الديني تم بفضل «مبّاي» و«العمل». وقد ورث بيرس إلى حـد كبير هذا الخط من أستاذه ومعلمه، دافيـد بن جوريون، إلا أنهم يأخذون على بيرس «أنـه لا يسيطر على الحزب، ولن ينجح في فرض وجهة النظر المتصلة بالتقاليد في الحزب».

واستنـادا لهذا الموقف فإن «الأجودات» كـانت على استعـداد لأن تفضل السير مع الـوعـود الائتـلافية التي عـرضهـا «الليكـود» بـدلا من السير مع «المعــراخ» على الـرغـم من تصريحهم بأن «المعــراخ» يفي بـــالاتفـاقيـــات الائتلافية، بينما يمكن أن يتعرضوا لعدم تنفيـذ هذه الوعود الليكودية (وهنا نلاحظ أن تصريحات زعماء «الأجودات» تفرق بين حزب «العمل الإسرائيلي» الذي يتكـون من: «مبّاي» و«رافي» و«أحـدوت هاعفـودا»، وبين «المعراخ» الـذي يتكـون من «حـزب العمل الإسرائيلي» و«المابـام» المعـروف بمـواقفـه المعادية لفرض الطابع الديني على دولة إسرائيل):

«لقـد عرفنـا دائما في «أجودات يسرائيـل» أنه من الممكن حسم الأمـور مع حـزب العمل، وأنـه يمكن الاعتماد عليـه. أمـــا مع «المعـراخ» فمن الصعب الوصول إلى اتفاق ائتلافي، وإن كـان ينفذ وعوده دائما. وعلى الرغم من هذا، فإن الأمر هـو العكس مع «الليكود». لقد وقعنـا معه أربع اتفاقيات ائتـلافية تتضمن ١٥٠ بنـدا. وإذا أوفى «الليكود» بخمسـة بنـود من بين هذه البنـود، فإنني أبـالغ كثيرا لصـالحهـا. ومن هذه النـاحيـة، من المحتمل أنـه تكتشف «الأجودات» و«شاس» يوم الامتحان عندما يأخذون بالاتفاقيات مع «الليكود» أن شيئا لم يتحقق. «عنـدئذ ربما نقرر أن نجرب حصـانا آخر. وهـذا بصراحة تهديد لليكود».

إن نغمة الابتـزاز واضحة تماما في لهجـة صاحب هـذا التصريح من حزب «الأجـودات»، حيث إنهم قـرروا مسـاندة مـن يعد بـالمزيـد من التنـازلات في موضـوع الدين، ولا يتـورعون عن استخـدام لغة التهديـد لمن تسول لـه نفسه التراجع عن تنفيذ وعوده.

والمثير في الأمر أكثر، أنهم على الـرغم من علمهم في «الأجودات» أن زعماء كل من «المعـراخ» و«الليكود» لا يحافظـون على شرائع الدين، ويأكلـون لحم

الخنزير علنا في المطاعم داخل البلاد وخارجها، فإنهم يفضلون في النهاية السير مع «الليكود».

«بشكل عام، يوجد في «الليكود» معادون للدين أكثر مما في «المعراخ». إن إلياهو بن اليسار، وهو كاهن، تزوج من مطلقة. فهل هناك حزب ديني حقيقي يمكنه الجلوس في ائتلاف مع حزب كهذا؟ وأمنون ليفي من صحيفة «حداشوت» كتب منذ شهر كيف أنه وإيهود أولمارت أكلوا في مطعم صيني ذبيحة ليست مذبوحة وفقا للشريعة. ولكن القضية هي أنهم في «الليكود» يلعبون اللعبة بصورة صحيحة أكثر»[١٤٢].

وقد لعبت هذه الأحزاب الدينية على امتداد الفترة من نهاية انتخابات الكنيست الثاني عشر في عام ١٩٨٨، وحتى يونيو ١٩٩٠، دورا ابتزازيا مكشوفا في لعبة الحكم في إسرائيل، اعتبارا من تشكيل حكومة «الليكود» بعد الانتخابات، ومرورا بالأزمة السياسية التي نشبت في فبراير ١٩٩٠ إثر طرح الثقة في حكومة شامير وإسقاطها، وتوقع حزب العمل أن يكون بإمكانه تشكيل حكومة ائتلافية بتعضيد من الأحزاب الدينية التي ظلت تلعب دور «لسان الميزان» في هذه المناورات السياسية.

وقد لعب الحاخام «اليعيزر شاخ» الزعيم الروحي لليهود المتشددين دورا حاسما في هذه المناورات الابتزازية مستغلا المقاعد الثمانية التي كان يتحكم فيها (٦ مقاعد لحزب «شاس» ومقعدان لحزب «ديجل هتوراه»)، وشاعت في تلك الفترة اصطلاحات مثل «دولة الحاخامات» و«دولة القوى الدينية المتعصبة».

ومما يزيد الأمر إثارة فيما يتصل بالدور الابتزازي للأحزاب الدينية المتشددة في المناورات السياسية لتشكيل الحكومة الإسرائيلية في تلك الفترة، بروز دور

واضح في هذه اللعبة لنفوذ جماعة «حبد» التي ارتهن مصير الصعود للسلطة في إسرائيل بقرار من حاخامها في نيويورك .

وقد حسمت هذه المعركة السياسية ، بطبيعة الحال ، لصالح «الليكود» ، في مقابل موافقة «الليكود» على المطالب الدينية التي طرحها حزب «أجودات يسرائيل» . وقد تم توقيع الاتفاق في مكتب شامير، ووقع نيابة عن «أجودات يسرائيل» أعضاء الكنيست ممثلو «الأجودات» : مناحم روس ، والحاخام موشيه زئيف فيلدمان ، وأفراهام فارديجر وشموئيل هلبرت .

وفيما يلي بنود الاتفاقية التي تقفنا على مدى السيطرة الدينية ، التي أطلقت عليها أحزاب المعارضة والعلمانيون في إسرائيل اصطلاح «الابتزاز الديني» ، وتتضمن :

١ ـ تعيين عضو الكنيست أفراهام فارديجر في منصب نائب وزير في مكتب رئيس الحكومة لشؤون القدس

٢ ـ تعيين الحاخام مناحم نائبا لوزير العمل بدرجة وزير مع مشاركته في جلسات الحكومة .

٣ ـ تعيين عضو الكنيست شموئيل هلبرت في منصب نائب وزير لشؤون الضمان الاجتماعي في مكتب رئيس الحكومة .

٤ ـ تعيين عضو الكنيست الحاخام موشيه زئيف فيلدمان رئيس كتلة «أجودات يسرائيل» رئيسا للجنة المالية في الكنيست بعد المصادقة على المطالب الدينية للكتلة .

٥ ـ انضمام «أجودات يسرائيل» للائتلاف الحكومي وتوقيعه على الهيكل الأساسي للحكومة .

٦ ـ تقـديم مشروعات قـوانين للحد من تـدنيس حـرمة يوم السبـت بعدم استخدام المواصـلات العامة، ومنع نشر الصـور الخليعة، وفرض قـانون منع الإجهاض.

٧ ـ يتبـادل «الليكود» و«أجودات يسرائيل» ممثليهم في اللجنة الماليـة ولجنة الخارجية والأمن في الكنيست.

٨ ـ يتعهد حزب «أجودات يسرائيـل» بعدم المشاركة في الفترة الحالية في أي ائتلاف إلا تحت سيطرة «الليكود».

٩ ـ يتعهد «الليكود» بألا يشكل حتى نهاية فترة الكنيست الحالي ائتلافا من دون حزب «الأجودات».

١٠ ــ دفع منحـة شهريـة ٢٠٠ شيقل لطـالـب المدرسـة الدينيـة، و٢٤٠ شيقلا للطـالـب المتزوج مع التعهد بـزيادة هذه المخصصـات تصاعديـا بنسبة ٢٥٪ في ميزانية ٩١/ ١٩٩٢ و٢٥٪ أخرى في ميزانية ٩٢/ ١٩٩٣.

١١ ـ لا يؤيد «الليكود» تغيير طريقة الانتخابات أو زيادة نسبة التمثيل في الكنيست إلا بموافقة «أجودات يسرائيل»، على أن يتـوصل الطرفان إلى اتفاق حول موضوع نظام الحكم في دولة إسرائيل.

١٢ ــ يكــون لحزب «أجـودات» منــدوب في لجنــة تعيين القضـــاة الدينيين[١٤٣].

ولم يكن هـذا بطبيعة الحال، هـو الاتفـاق الائتلافي الـوحيـد الذي وقعـه «الليكود»، بل إنـه وقع اتفاقيات مشـابهة تضمنت تنازلات قدمها لـلأحزاب الدينيـة الأخرى: «المفدال» و«شـاس» و«ديجل هتوراه»، مقابل اشتراكهـا معه في الائتلاف.

ولقد حصل «المفدال» على وزارتي التعليم والأديان، وحصل «شاس» على مناصب: وزير الداخلية (آريه درعي) وويز الهجرة (يتسحاق بيرتس)، ومناصب نواب الوزير في وزارات «المفدال»، وحصل «ديجل هتوراه» على مناصب نواب الوزراء في عدد من وزارات «الليكود»، بالإضافة إلى الاستجابة لكافة المطالب الدينية الخاصة بإضفاء الطابع الديني اليهودي على دولة إسرائيل، والتي أشرنا إليها سابقا.

٤ ـ الأحزاب الحريدية في مواجهة «المفدال»:

على الرغم من أن الجمهور «الحريدي» امتنع خلال فترة الانتداب البريطاني عن الاشتراك بصورة فعالة في السياسة، بسبب وجهات نظره المعادية للصهيونية، فإنه اعتبارا من الخمسينيات بدأ جزء من الجمهور «الحريدي» (أجودات يسرائيل) في إبداء اهتمام بالسياسة الإسرائيلية. لقد بدأت «أجودات يسرائيل» في الاشتراك في انتخابات الكنيست، وأسهمت كذلك في الائتلافات (وليس في الحكومة). وكان لذلك سببان:

(١) أن «أجودات يسرائيل» خففت إلى حد كبير من موقفها اللا صهيوني تجاه دولة إسرائيل، واعترفت كذلك بوجودها السياسي ذاته.

(٢) أن «أجودات يسرائيل»، لم تكن لتستطيع التخلي عن الميزانيات الحيوية التي كانت تحصل عليها من الدولة لمواصلة نشاطها.

ولكن مع هذا فإن «أجودات يسرائيل» لم تتحول إلى حزب صهيوني. لقد كان المهم بالنسبة لها هو ما يحدده «مجلس كبار علماء التوراة»، وليس قانون الكنيست، ولا حتى أحكام «الحاخامية الرئيسية». كذلك فإن «شاس» (أجودات يسرائيل السفاردية)، ترى أن أحكام «مجلس حكماء التوراة» السفاردي هي الأحكام النهائية بروح «الهالاخا»، حتى ولو كان الأمر يتعارض

مع قانون الكنيست أو أحكـام المحاكم. ويقوم حزب «شـاس» بدور فعال في الحكومة (بما يتعارض تعارضا تاما مع «أجودات يسرائيل»). ولكن «شاس»، حتى في هذه الظروف لا يعتبر حـزبا صهيونيا متحمسا، ويؤيد بـالمشاركة مع «أجودات» إعفاء شباب «اليشيفا» من الخدمة في جيش الدفاع الإسرائيلي.

أمـا «المفـدال»، فهـو حـزب صهيـوني في كل شيء. فهـو يـؤيـد المشروع الصهيوني، ويشترك اشتراكا فعالا في الائتلافات وفي الحكومة، ويرفض إعفاء الشباب المتـدين من الخدمة العسكـرية. ولـذلك فإن العلاقـة بين «أجودات يسرائيل» و«شـاس» من نـاحية، و«المفـدال» من نـاحية أخـرى ليست طيبـة بالضرورة، على الرغم من المصلحة الدينية المتصلة بالحفاظ على الطابع الديني للدولـة. وقد تجلى هـذا الأمر في عمليات التصـويت في الكنيست، وفي الآراء المختلفـة تجاه طرح قـانـون «من هـو اليهودي؟» للتصـويت، وفي اقتراحـات التشريع والتعاون مـع الأحزاب العلمانية، من ذلك على سبيـل المثال، عملت الأحزاب الحريدية من أجل حكومة ضيقة برئاسة «المعراخ» أو «الليكود»، على حين كان «المفـدال» يسعى من أجل إقامة «حكـومة وحدة وطنيـة» بدافع من الإحساس بالمسؤولية القومية[١٤٤].



الباب الرابع

القوى الدينية «الحريدية» غير الحزبية المعارضة للصهيونية

(جماعات تكفير الدولة والانعزال الجيتوي)

مقدمة

أشرنا من قبل إلى أن ثمار الحركة الصهيونية السياسية العلمانية في كل من المجال السياسي، والعسكري، والاقتصادي، والعلمي، والثقافي، كانت متوائمة مع ضرورات المجتمع المعاصر الذي سعت الصهيونية السياسية العلمانية إلى تحقيقه، سعيا نحو تحقيق نبوءتها «لنكن شعبا كسائر الشعوب». ولكن معاصرة المجتمع، لم يكن معناها التخلي عن الرموز أو الخدمات الدينية، وإن كانت توجهات المجتمع وعدم مبالاة العلمانيين بالأمور ذات التوجه الديني، قد أدت إلى ظاهرة مثيرة للغاية في الواقع الإسرائيلي، وهي أن الوجود الديني اليهودي في «اليشوف» لم يجد وسيلة للتعبير عن نفسه إلا بالصور التقليدية، كان النموذج الأمثل لها، وجود تلك الجماعات التقليدية للطوائف اليهودية المختلفة من فترة ما قبل الصهيونية. ويرجع السبب في ذلك إلى أن الفترة الخصبة للصهيونية، وعلى الأخص فترة الهجرتين الثانية والثالثة، استثمرت قواها في مجالات الإنتاج والبناء، ولم يكن لديها لا الاهتمام ولا الوقت لكي تعطي الفترات التالية لها، مع نهاية هذه المرحلة، نموذجا دينيا خاصا بها.

ومع افتقاد الصهيونية للنموذج الديني في المجتمع الاستيطاني الصهيوني في فلسطين، لم يكن هناك مجال إلا لذلك النموذج القائم الذي جاء مع يهود شرق أوروبا إلى فلسطين ثم استقر في إسرائيل، وهو نموذج المجتمع اليهودي التقليدي الذي استطاع أن يشق طريقه إلى داخل المجتمع الإسرائيلي المعاصر، ليصبح هو الواجهة الدينية لهذا المجتمع. وقد تمركز هذا النموذج حول دائرتين:

الدائرة الأولى: وتضم تلك الجماعات التي يصوغ الدين التقليدي بمبادئه وأوامره وقيوده حياتهم الشخصية والعامة. ويشكل هؤلاء في المجتمع الإسرائيلي وحدة قائمة بذاتها ذات طابع حياة، ومناخ ثقافي وبناء مؤسسي خاص بها. وكل المنتمين إلى هذه الدائرة هم من اليهود المتشددين دينيا (حريديم)، وإن كانوا مازالوا متوزعين بين أربع جماعات، على الأقل، وفقا لأصولهم وخلفياتهم التاريخية:

المجموعة الأولى، هي استمرار «لليشوف القديم» الذي كان موجودا في فلسطين قبل الهجرات الصهيونية. وكما هو معروف، فإنه كانت قد حدثت صحوة في «اليشوف القديم» نفسه من أجل تحديث وجه «اليشوف» وبأهداف قريبة من تلك الخاصة بالصهيونية. وكان من الممكن تصور أنه مع رسوخ المشروع الصهيوني سوف يتم استيعاب «اليشوف القديم» في داخله، وكان هناك من قام برعاية هذه الآمال وخطا خطوات عملية ـ وعلى الأخص بعد وعد بلفور ـ من أجل تحقيقها. ولكن الذي حدث بالفعل هو أن العناصر المنحازة للصهيونية أفلتت من «اليشوف القديم» واستوعبها «اليشوف الجديد»، في حين تجمعت أجزاؤه الأخرى حول المؤسسات القديمة من خلال معارضة شديدة للمشروع الصهيوني، الذي لم يكن في نظرهم مجرد وجهة نظر متناقضة مع ما يؤمنون به بشأن مضمون اليهودية، بل يمثل أيضا إغراءات العالم المعاصر التي سعوا للهرب منها.

والمجموعة الثانية، هي الطائفة الدينية المتشددة في القدس، وهي الطائفة التي اعتادوا أن يطلقوا عليها اسم «دوائر اليشيفوت». ويتركز هؤلاء حول المؤسسات الكبرى لدراسة التوراة، والتي يرجع أصل معظمها إلى لتوانيا، وعدد قليل منها إلى هنغاريا.

وقد نقل هؤلاء مقر إقامتهم إلى فلسطين في الفترة مابين الحربين العالميتين، أي خلال فترة الانتداب البريطاني على فلسطين. وقد اجتاز هذه «اليشيفوت»

عبر فترة من الـزمن آلاف من الطـلاب، تشتت جـزء منهم في كل اتجاه بطبيعة الحال. ولكن نسبـة غير ضئيلة من هؤلاء ظلوا يحافظـون على علاقتهم «باليشيفوت» حتى بعد دخولهم إلى الحياة العملية، وشكلوا ماهو بمثابة مناخ اجتماعي تميز بالتأثير المتبادل بينه وبين «اليشيفوت» ورؤسائها، ولم ينعزلوا عن حياة «اليشيفوت». وقـد ظل طابع حياتهم، وأسلوب تفكيرهم، وبـالإضافة إلى ذلك، موقفهم من قضايا الساعة، متأثرا بمصادر رضاعهم الروحي.

والمجموعة الثالثة، هي طوائف «الحسيديم» المجتمعة حول «الأدمورائيم» (الزعماء الدينيين للحسيديـة) المختلفين. وقد وصلوا هم الآخرون إلى فلسطين في فترة الانتـداب البريطاني، أو بعـد تأسيس الدولـة. و«للأدمـورائيم»، كما أيضـا «لليشيفـوت»، أتبـاع، ولكن عـلاقتهم بهم واهنـة، وتتسم دوافعهم بالعاطفية والاتصال بهم ليس متواصلا. وإلى جـانب هؤلاء توجد نواة متبلورة من المتعلقين بالحاخام، وهو التعلق الذي يرتبط أحيـانا بالتقاليد الأسرية على امتداد الأجيـال. وبطبيعة الحال، فإن سمات كثيرة من تلك التي كـانت مميزة لطوائف «الحسيديم» في بولندا أو في هنغاريـا، لم تعد موجودة في ظروف الحياة في إسرائيل، ولكن مابقي من هذه السمات، على أية حال، فيه مايكفي لتمييز «الحسيدي» وربطه بمعلمه وبطائفته.

والمجموعة الرابعة، وتضم «الحريديم» من جماعة «حبد» (الحكمة والفهم والمعرفة)، وهي في حقيقة الأمر، ليست إلا مجمـوعة من «الحسيديم»، ولكنها بسبب أنماط نشاطها وتنظيمها وانتشارها تشكل وحدة قائمة بذاتها. ويبدو أن اصطلاح «ميسْدَر» (أتباع الطريقة) ينـاسبها أكثر من الاسم «طائفة». وسواء كـان رجال «حبـد» حـاليا هـم استمرارا لأسلـوب «شيـوخ الطريقـة» أم أنهم يشكلون تناسخا جديدا، فإن هذه مسـألة تاريخية في حاجة إلى بحث. ووفقا للشكل الـذي يظهـرون به، يمكن القـول إنهم يتميـزون بـالسمات الواضحـة «لأتبـاع الطـريقة». فهم يعترفـون بـالصـلاحية المطلقـة لمن يـرأسهم، ويتم

توجيههم من مركز عالمي واحد، ويخضعون للأوامر والانضباط ويشكلون شخصيتهم الذاتية في إطار نمطي لا يمكن الخطأ في تمييزه، وربما كانت هذه الجماعة أكثر الظواهر الاجتماعية إثارة للدهشة في العالم اليهودي المعاصر. (راجع الجزء الخاص بجماعة «حبد» في هذا البحث).

وهذه الطوائف تختلف في موقفها من دولة إسرائيل ومؤسساتها، وتقف موقفا متحفظا تجاه أنماط الحياة في المجتمع الإسرائيلي، لدرجة أنه يمكن اعتبارها غارقة في واقع ثقافي خاص بها. وما يميز المنتمين إلى هذه الجماعات ليس هو الحرص على إقامة الشرائع الدينية، لأن هناك من يحرص على الشرائع من بين المنتمين للدائرة الثانية في المجتمع الإسرائيلي، وعلى الرغم من ذلك فهم مندمجون في المجتمع الإسرائيلي وفي حياته الثقافية.

الدائرة الثانية: وتضم أولئك الذين يقبلون طواعية بعض عادات الدين اليهودي بنسب متفاوتة، وتتمسك نسبة معينة منهم بالعادات اليهودية بإصرار كبير. ومن هذه الدائرة، وحتى القطب المعاكس الذي يضم الذين يحاربون تأثير الدين، بأي صورة كانت، توجد كل درجات التمسك الجزئية، والتساهلات في مسائل التحريم والحلال، والاحتفال بالأعياد الدينية وقت الحاجة، وزيارة المعابد في الأعياد وما شابهها[1].

وسوف نتناول في هذا الباب تلك المجموعات الأربع التي تنتمي إلى الدائرة الأولى، وهي في مجملها جماعات تعادي الصهيونية، وتكفر دولة إسرائيل، وتعيش في عزلة «جيتوية» داخل المجتمع الإسرائيلي، وتضم:

١ ـ الطائفة الحسيدية.

٢ ـ الطائفة الحريدية.

٣ ـ طائفة «ساطمر» الحسيدية.

٤ ـ جماعة «نطوري كرتا».

الفصل الأول

الطائفة الحسيدية

المبحث الأول: نشأتها ـ اتجاهاتها:

كان من الظواهر التي ميزت تاريخ اليهود في شرق أوروبا خلال القرن الثامن عشر ظهور حركة دينية جديدة عرفت باسم «هحسيدوت» (الحسيدية) انتشرت في بدايتها في منطقة جبال كاربتيان على حدود بولندا. ومن العوامل التي أدت إلى ظهور الحسيدية في نهاية القرن الثامن عشر:

انحلال الطائفة اليهودية في بولندا، وجفاف النظام التعليمي التلمودي، ونمو الشقاق بين المتعلمين وغير المتعلمين، والمسيحانية الزائفة[٢] التي ظهرت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، والحركة الصوفية شبه المحترفة «للقبّلاه»[٣] العملية[٤].

ومؤسس هذه الحركة هو إسرائيل اليعيزر[٥]، الذي عرف باسم «إسرائيل بعل شيم طوف» أو اختصارا «بَعْشَط» (إسرائيل ذو السمعة الطيبة)[٦]، الذي أصبح الشخصية الرئيسية للعديد من الأساطير التي حيكت حول حياته وأعماله ومعجزاته وكراماته.

ومن الأشياء التي لا جدوى منها محاولة تحليل النظرية اللاهوتية الحسيدية، لأنها لم تكن لاهوتا بقدر ما كانت دعوة شاذة لأسلوب في الحياة. وقد أبقت الحسيدية على ما أكده «بعل شيم طوف» بالنسبة لقيمة الصلاة

والعبادة الشخصية، واحتقاره لمجرد دراسة التلمود والاطلاع عليه، واتفق أتباعه، على أنه في عالم الروح وحده، يمكن للإنسان أن يجد مراده، لأن هناك مساواة بين كل الأشخاص، الغني منهم والفقير، المتعلم منهم والجاهل. وإذا كانت الحسيدية مقتنعة اقتناعا لا يتبدل بأن كل عمل من أعمال الحياة الإنسانية سواء كان عاديا أو دنيويا، يمكن اعتباره مقدسا، لو أمكن أداؤه في مرح ونشوة. وقد شجع «بعل شيم طوف» أتباعه على ألا يثوروا ضد رغباتهم، ولكنه حثهم على السيطرة عليها وتوجيهها إلى الرب.

وتحوي الحسيدية قدرا كبيرا من الخرافات منها: إصرارها على أن القوة المقدسة كامنة في حروف اسم الرب «يهوه»، وإيمانها بظهور المسيح، وتأكيدها الخاص بوجود الملائكة وعبادتها. وبالإضافة إلى ذلك فإنها تحوي الكثير مما يتسم بالبدائية والسخف مثل: اجتماعات الصلاة المرحة بصورة مخيفة، والصخب والرقص العنيف، الانتشائي، والتمادي في الشراب. ومازال هؤلاء الأشخاص يشاهدون حتى اليوم، ليس فقط في قاعات الصلاة الحسيدية في حي بروكلين بنيويورك، فحسب، بل أيضا في الجمعيات الأمريكية لأنصار التوراة.

ولكن إذا كانت بعض عناصر الحسيدية تتسم بالخرافية والبدائية، فإنها تحوي بعض العناصر الجميلة، ذات المغزى. فعلى سبيل المثال، توجد بين الحسيديم الأخوة الحارة التي لا تقتصر فقط على الساعات المرحة السارة التي يقضونها في الصلاة المشتركة، وأثناء المشاركة في تناول الطعام، وهو ما يتضح طوال ساعات اليوم(٧).

ولم تكن هذه الطقوس على علاقة بطقوس «الأشكنازيم» أو «السفارديم»، إنما أخذت من كل منهما، فبدت مرقعة ذات مصادر مشوشة. والملاحظ اليوم ليس اختلاف طقوس الصلاة والإنشاد بين الحسيدية و«اليهودية التلمودية»

فقط، بل إن هذه الطقوس تختلف بين الجماعات الحسيدية نفسها، وقد عدل الحسيديم كذلك طريقة «الذبح الشرعي» وأصروا على طريقة خاصة بهم[٨].

ومع أن الحسيدية تجيز في الأصل الصلاة في أي مكان، إلا أنها مع مرور الزمن طورت لنفسها أماكن عبادة خاصة بها تسمى «شتبليخ» (Shetbliekh). وعلى الرغم من أن الحسيديم هم في الأصل من «الأشكنازيم»، فإنهم لجأوا إلى تغيير الصلوات واقتباس بعض العادات السفاردية. وقد ظهر أول كتاب صلاة وفق الطريقة الحسيدية عام ١٨٠٣ على يد شنيور زلمان[٩].

ويمكن القول إن الإسهام الكبير للحسيدية قد تجلى في عدة اتجاهات:

(١) **المجال الشخصي**: لقد أبرزت الحسيدية الأساس الفردي الذي في اليهودية، وهو الأساس الذي كان قد كبح لأجيال طويلة. وقد أكدت الحسيدية في هذا المجال أن الأهمية لا تكمن في إقامة «الشرائع» بل في الصحوة الداخلية التي تسعى إلى البحث عن الذاتية. ويحكى أن أحد التلاميذ قد جاء إلى مدينة فشيسحا، وتوجه إلى «بيت مدراش» (مِدْراس) ربي بونيم، وسأله الصديق: «ما الذي تبحث عنه هنا»؟، وأجابه الحسيدي: إنه يبحث عن الله تبارك وتعالى، فصرخ فيه الربي قائلا: «إن الله موجود في كل مكان، وإن من يأتي إلى «بيت همدراش» إنما يأتي ليعثر على نفسه». وقد كان الارتباط بالصِديق هو بمثابة تعبير عن الطابع الفردي لأن الاختيار هو اختيار إرادي، حيث إن الحسيدي لا يختار الصِديق بسبب تبحره في العلم، بل لأنه يعثر فيه على جذور روحه، وعلى دخيلة نفسه، ولذلك تنشأ علاقة نفسية عميقة بين الحسيدي والصِديق. ويكمن طابع الفردية كذلك في اختيار الطريقة التي يعبد بها الحسيدي الخالق، حيث يختار الحسيدي هذه الطريقة كل حسب

إمكاناته، أي الطريقة التي تتلاءم مع قدراته الروحانية، ومستواه العقلي، وهو ما يشكل عندئذ الصدام الشخصي للحسيدي مع الرب.

(٢) عنصر البهجـــة: لقـد أدخلت الحسيديـة عنصر البهجة إلى قلـوب معتنقيها في شرق أوروبا، وبذلك أتاحت لهم القـدرة على مواجهة التحديات والمشاكل. وقد نبعت البهجة والتفاؤل من عدة مصادر:

أولا: أن كل من هـو ليس متفقها يستطيع أن يشترك في الكيـان الوجـودي «لشعب إسرائيل»، أي ينفعل بصنع الخالق ويشعر بالاقتراب منه أكثر مما كان عليه الأمر فيما سبق،

ثانيا: أن الاقتران بالصِديق يملأ النفس بهجة وسرورا لأن هذه اللحظة هي لحظة السمو النفسي، والصِديق هو الذي يعطي الحياة طعما ومعنى.

ثالثا: أن الحسيدي يبتهج لأنه يؤمن بصلاته التي تقرب الخلاص، وعصر المسيح.

رابعا: أنه يبتهج لأنه يوجد في الصحبة الحسيدية وفق روح المساواة.

(٣) الديمقراطية الحسيدية: إن الحسيدية لم تبلور مجتمعا يهوديا جديدا، ولم تخلق زعامة روحانية اجتماعية تختلف عن الزعامة السابقة، بل إنها خلقت «نواة» اجتماعيـة فريدة في نـوعها وهي «الصحبـة» الحسيدية» المتسـاوية. ولم تكن هذه الصحبـة «كيبوتسا» توجد فيـه مساواة اقتصادية، بل كـانت عبارة عن إطـار هـــرمي روحـاني، الفيصل فيـه هـو «الصِـــديق» وليس «الـراف» (الحاخام). وفي هـذه الصحبة لا تـوجد محاولـة لتقليل الفوارق الاقتصـادية (على غرار مـاهو قائم في المجتمعات الاشتراكيـة)، ولكن توجد فيهـا مساواة فريـدة في نوعها. إن الغني والفقير يتساويـان بكونهما مرتبطين «بـالصديق»، ولا يتعـالى كل منهما على الآخـــر، وليس هنـاك من هـو «منحـط» ومن هـو

«متفوق». إن كل فرد يعرف قدره ومرتبته الروحانية، حتى يتسنى له أن يتعرف على نفسه ويعيش وفقا لذلك.

(٤) التجويد الحسيدي: حيث أسهمت الحسيدية في تطور الموسيقى اليهودية. والتجويد الحسيدي يضم في ثناياه الشجن، والبهجة، والأمل، والحماس، والإيمان الفطري، وهي العناصر المهمة في شريعة الحسيدية. وفي التجويد الحسيدي ليست هناك أهمية لكلمات الأغنية على الإطلاق، بل المهم هو المقاطع المجزأة، التي ليس لمعظمها أي معنى. والحسيدي الذي يغني يكرر المقاطع عددا كبيرا من المرات، تعبيرا عن السمو الروحي أثناء الصلاة، أو أثناء الجلوس بين يدي «الربي» أو أثناء ممارسته لعمله أو عندما يمارس حياته اليومية العادية. ويكمن جمال التجويد الحسيدي، في ذلك التنوع الكبير من الأحاسيس التي يعبر عنها، ويعتبر «بيت موجيتس» في بولندا من أشهر البيوت الحسيدية الموسيقية.

(٥) القصة الحسيدية: حيث كانت هناك دائما موروثات من القصص اليهودية، ولكن الحسيدية أضفت على القصة مكانة خاصة، وجعلتها «مقدسة» عندما جعلتها محل تكريم وتقدير. وقد كانت القصة حتى فترة الحسيدية مجرد «تسلية» أو «حدوتة أسطورية» غير جديرة بالجدية. وعندما شاعت قصص ربي نحمان الذي من برسلاف عن «الصديقيم»، والتي أصبحت جزءا من تراث الحسيدية، حظيت هذه القصص عن «الصديقيم» بالانتشار والذيوع الهائل وأصبحت مصدرا للمتعة الروحانية لآلاف الحسيديم.

(٦) مبدأ الخلاص: حيث استطاعت الحسيدية أن تدمج ما بين المبدأ الشخصي والمبدأ القومي في مصطلح «الخلاص»، وأكدت أن الخلاص يبدأ بالسلوك اليومي للإنسان، الذي يسبق الخلاص الإعجازي، وأصبحت فكرة

الهجرة إلى فلسطين تجسد العلاقـة بين خلاص الفرد وخلاص الشعب[١٠].

وتـرى الشريعة الحسيـديـة أن انتشار الحسيـديـة هو الـذي سيعجل بمجيء المسيح، وآمن كبـار «الصِديقيم» (زعماء الحسيديم) بـأن في إمكانهم التعجيل بالخلاص، والأدب الحسيدي مليء بالكثير من التفـاصيل عن موعد الخلاص ووصف الحدث ذاتـه، ومثل قدسيـة فلسطين (إيـرتس يسرائيل)، حيث رأى أحـد زعمائهـا، وهو ربي منـاحم منـدل من فيتبسك «أن فلسطين هي الـروح القـدس ذاتها»، وقـد أدى هذا الأمـر إلى هجـرة الحسيـديم إلى فلسطين لنشر شريعة الحسيـدية، ولإقامة مـركز حسيدي في فلسطين، ولـلـرغبة في التعجيل بالخلاص عن طريق الهجرة إليها[١١].

وهكذا فإن هذه الحركة الدينية الغيبية، أسهمت في إعداد بعض قطاعات الجاليات اليهـودية في شرق أوروبا لتقبل أفكـار الصهيونيـة، وذلك بعزلها عن الحضارات والحركات الفكرية الجديدة السائدة في مجتمعها، عن طريق إشاعة أفكـار صوفيـة حلـولية شبـه وثنيـة، لا تتطلب إعمال العقل أو الفهم، وإنما تتطلب الاستجابة العمياء المنتشية. وقد صعّدت هذه الحركة الدينية من حب اليهـود «لأرض إسرائيل»، ومن الكـره «لغير اليهـود» (الأغيـار)، وزادت من حدة النزعـة القومية، مما جعلها أحـد عوامل الفكرة القومية اليهـودية في القرن التاسع عشر.

وتعتبر شخصية «الصِـديق» إحدى الأفكار الـرئيسية في شريعة الحسيـدية على المستويين الـروحي والمادي على حد السواء. وتـوجد للصِديق رسـالتان، الأولى: أن يكون زعيما روحانيا لأبناء طائفته، وهذا العمل هو من أجل الرب، والثاني: أن يكـون زعيما اجتماعيا عمليا لأبنـاء طائفته، وهـذا العمل هو عمل تنظيمي عملي. و«الصِديق» هو ذلك الشخص الذي يتمتع بخصال روحانية خاصة تؤهله لأن يقوم بدور «الرسول» أو «الوسيط»، بين العوالم العليا والعوالم

السفلى (الخالق والمخلوقات)، وتكمن قوته في إيمانه الهائل ودروشته الصوفية التي لا يعلوه فيها أحد. وقوة «الصِديق» هي قوة هائلة، وبإمكانه أن يؤثر على العوالم العليا بفضل صلاته ويستطيع أن يلغي الأحكام الإلهية. والخليقة كلها خلقت من أجل «الصِديق»، وتحل عليه الروح القدس في «المنفى»، ومكانة «الصِديقيم» تفوق مكانة الملائكة. والصديق الكبير لا يخشى من الغطرسة لأنه يستطيع أن يكون على بينة من نقائصه، ويستطيع بجهوده أن ينقذ الشعب، لأنه يشعر بألم «المنفى». و«الصِديق» الذي من هذا النوع هو «أساس العالم». ولكن «الصِديق الجديد»، الذي مازال في بداية طريقه، فإنه يشعر بالغطرسة ويهيىء له أنه وصل إلى قمة الطريق، وعلى الرغم من كونه «صِديقا» فإنه يعاب عليه شعوره بالغطرسة، وهو أكبر خطر يجابه «الصِديق». و«الصِديق» لا يمارس تأثيره عن طريق دراسة التوراة، بل عن طريق إيمانه وتأمله الصوفي(١٢).

ويعرف «الصِديق» باسم «ربي» Rebbi تمييزا له عن «الراف» أو «الرابي» Rabbi المعروف في «اليهودية التلمودية» أو الحاخام، ويطلق على «الصِديق» في إسرائيل اليوم لقب «الأدمور»، وهو اختصار لثلاث كلمات عبرية هي «أدونينو، مورينو فيرابينو» أي «سيدنا، وأستاذنا ومعلمنا».

وفي الجيل الأول من نشأة الحسيدية، لم يكن «الصِديق» يختار بوساطة طائفة الحسيدية، بل كانت صفاته «الكاريزمية» هي التي تجعل منه زعيما للطائفة. ولكن اعتبارا من الجيل الثاني والثالث بدأت تنشأ الأسر الحسيدية التي كانت تنتقل فيها الزعامة بالوراثة. وفي الجيليين الثاني والثالث بدأت تنشأ الأسر الحسيدية التي كانت تنتقل فيها الزعامة بالوراثة. وفي الجيل الأول من الحسيدية كان كثيرون من «الصديقيم» يعيشون حياة متواضعة تتسم بالتقشف وكانوا يخصصون معظم أموالهم لأعمال الصدقة. ولكن اعتبارا من الجيل الثاني

بدأت تتحـول حياة «الصـديقيم» إلى حياة بذخ وإسراف وغـرقوا في حـالة من الثراء الفاحش. وقد كان عدد منهم ينتقل في مركبات فخمة مزخرفة بالنقوش الفضية والخيول المطهمة الجميلة.

وقد كـان لكل «صِديق» معبـد خاص بـه يجتمع فيه أتباعـه المقربـون إليه للصلاة طـوال أيام الأسبوع. ولم يكن «الصِـديق» يظهر أثنـاء الصلاة، حيث كان يبقى في غـرفة خاصـة خفية، وكان الحسيديم بعـد الصلاة يمرون أمـامه ليباركهم بعد أن يؤدي صلاته على انفراد.

وفي أيـام السبت وفي المنـاسبـات كـان الحسيـديم يتـدفقـون إلى بيت «الصِديق»، ويتناولون الطعام على مائدته ويتخطفون فضلات وفتات طعامه حتى تحل عليهم البركة. وكان حماس الحسيديم يصل إلى ذروتـه أثناء «الوليمة الثـالثة» يـوم السبت، حيث يأكلون الأسماك، ويجلسـون في الظلام ويهللـون بالأناشيد والأغاني التي ينطق بها «الربي». ولم يكن الحسيديم يذهبون إلى بيت «الصِديق» من أجل الابتهاج، والصلاة ومتابعـة التأملات الصوفية «للربي»، بل كانوا يـذهبون كذلك لأسباب دنيويـة، مثل: تلقي المشورة من «الربي» في شؤون التجارة، والاستثمارات، والعلاج والزواج.

وقد كان «الحسيديم» يقدمون لـ «الصِديق» الأموال التي تسمى «الفدية» وهي الأمـوال التي كـانت تعفي «الصِـديق» من ممـارسـة العمل. وكـان لـ «الصِديق» خدم «شمامسة» يسمون «جباة» (جبَّـائيم) يقومون بجمع «الفدية» من الحسيديم، ويقومون بالوساطة بين الحسيديم و«الربي»، ويكتبون «الرقع» التي كان يقـدمها الحسيـديم للربي طلبـا للمشورة الروحـانية والمادية. وكان «الصِـديقيم» معتـادون على السفـر في أرجـاء الـدولـة، وكـان الحسيـديم يستضيفونهم، وذلك بهدف نشر أفكـار «الربي» لجذب المزيـد من الأتباع إلى تياره الحسيدي. وكان الحسيديم يكرمـون «الصديق» حتى بعد موته، لأنه لا

يعتبر ميتا في نظرهم، ويستمر في الوساطة بين «شعب إسرائيل» والرب ويلغي الأحكام الإلهية السيئة. وعندما يموت «الصِديق» يدفن في ضريح فخم، يتخذه أتباعه مقاما يحجون إليه وخاصة في شهر سبتمبر من كل عام وهي المعروفة في اليهودية باسم «الأيام المريعة»، وفي ذكرى وفاته السنوية.

وبالإضافة إلى «عبادة الصِديق»، يمكن الإشارة إلى الصلاة الحسيدية التي تتم عن طريق حركات الجسد ومن خلال الانفعال المبالغ فيه. وقد تحول كذلك الغطس في «مغطس التطهر» (هَمِكْفه) مساء السبت إلى عادة شائعة بين الحسيديم. ويمكن حتى اليوم رؤية الحسيديم وهم يجتمعون في معبد «الرابي» المعروف باسم «شطيبل» حيث يصلون ويقصون قصصا عن كرامات «الصِديق»[١٣].

وهكذا، فإن شخصية «الصِديق» الجديدة هذه قد أدت إلى تغيير في قوى الزعامة اليهودية[١٤]. وقد حلت شخصية «الصديق» عند الحسيديم محل العقيدة (التوراة)، بل إن التوراة نفسها قد انتقلت إلى شخصية «الصِديق»، بحيث شاع بين الحسيديم قولهم «حديث الصديق توراة». ولذلك لم يكن عبثا أن اعتبرت الحسيدية أن الإيمان «بالصديق» يعتبر أهم من معرفة التوراة.

وقد واجهت الحسيدية معارضة عنيفة من «اليهودية الأرثوذكسية التقليدية»، وأطلق الحسيديم عليهم اسم «المتنجديم» (المعارضين)، الذين انتظموا تحت قيادة ربي إلياهو الفيلنائي (معروف باسم «جاؤون فيلنا»، وهو أكبر شخصية دينية يهودية في العصر الحديث، بفضل خبرته وفهمه الفريد من نوعه للتوراة والتلمود و«الهالاخاه» والعلوم الحديثة مثل الهندسة والجبر والفلك والجغرافيا). وقد كان يطلق على هذا الصراع أيضا اسم «الصراع الحسيدي ــ اللتواني» نسبة إلى لتوانيا، التي انحدر منها معظم اليهود

الأرثودكس، والتي شهدت بداية الصراع بين الفريقين منذ قرنين، أو الصراع بين «المتصوفين والتشريعيين».

وقد احتدم هذا الصراع لمدة نحو أربعين عاما (١٧٧٢ ـ ١٨١٥م) بين «المتنجديم» و«الحسيديم»، ولكن حدته خفت بالتدريج اعتبارا من بداية القرن التاسع عشر، على الرغم من أن دلائله مازالت مستمرة حتى الآن. وقد كانت أبرز الدعاوى التي هاجم «المتنجديم» بسببها «الحسيديم» مايلي:

(١) أن الحسيديم يجتمعون للصلاة فرادى (اليهودية الأرثودكسية تستلزم لصحة الصلاة اجتماع عشرة أفراد وهو مايسمى «المنيان»)، ويستخفون بطقوس الصلاة، (لا يهتمون بمواعيد الصلاة، واستبدلوا بالصيغة «الاشكنازية» الشائعة الصيغة «السفاردية»، ويصلون في صخب، ويحركون أجسامهم . . . إلخ).

(٢) تغيير الزي اليهودي التقليدي.

(٣) الإفراط في الشراب والصياح من أجل التخلص من الكآبة والحزن.

(٤) القيام بالذبح بسكاكين غير مسنونة جيدا.

(٥) تبديد الأموال والسعي وراء الربح غير الشرعي والعادل.

(٦) ممارسة الطقوس «الشبتائية» (المرتبطة بشبتاي بن تسفي آخر المسحاء المخلصين الكاذبين).

(٧) إلغاء التوراة وتحقير دارسي التلمود، وهو أكثر العوامل إغضابا «للمتنجديم» من كل العوامل السابقة.

(٨) تهديد الحسيدية لسلم القيم اليهودية التي على رأسها قيمة دراسة التوراة، حيث تعادل دراسة التوراة كل الشرائع بالنسبة لليهودية التقليدية[١٥].

وبالإضافة إلى ماسبق فإنه لكي نقف على أسباب الخلاف بين معسكر «المتنجديم» ومعسكر «الحسيديم» نشير إلى أهم الفروق بين الطرفين والتي يمكن تلخيصها فيما يلي :

(١) «الصِديق» عند «الحسيديم» هو وسيط بينهم وبين الرب، ولكن الحاخام عند الأرثودكس أو الليتوانيين هو مرشد وموجه .

(٢) الإيمان بـ «الصِديق» هو إيمان دون اعتراضات أو أسئلة أو شكوك، أما عند الليتوانيين فمن الممكن على الأقل مناقشة الحاخام وتوجيه الأسئلة إليه .

(٣) «الحسيديم» يركزون على عبادة الرب، وإقامة الشعائر والصلوات، أما الليتوانيون فيركزون على التعليم الديني والمدارس الدينية .

(٤) الحسيدي يعيش كل أيام حياته ضمن طائفته التي تزوده بكل احتياجاته، حيث توجد هناك مؤسسات تعليمية وسوق تعاونية، وتجمعات سكنية خاصة، أما الليتواني فهو يعيش حياة فردية عادية، ومنذ أن ينهي تعليمه الديني ينفصل عمليا عن عالم مدرسته الدينية، ويتحول إلى شخص مستقل عادي(١٦) .

وانطلاقا من هذه الفروق رفضت «اليهودية الأرثودكسية التقليدية» الهالة التي يضفيها «الصِديق» على نفسه، وأنكرت أن يكون وسيطا بين الرب والبشر، كما أخذت على الحركة الحسيدية عدم اهتمامها بدراسة وتعليم التوراة، وتركيزها على الجانب العاطفي، واعتبرت أن وصف «الصِديق» بأنه «توراة حية» من شأنه أن يؤدي إلى تصغير سلطة التوراة التقليدية والتقليل من أهميتها(١٧) .

وإذا كانت الحسيدية في بدايتها، بمثابة قوة متمردة ضد ماهو قائم في

الحياة اليهودية في شرق أوروبات (سيطرة الربانيم من رجال الدين الأرثوذكس)، وأشاعت روح التمرد ضد الصور المتحجرة للماضي، ودعت إلى المزيد من الحرية للفرد اليهودي، فإنها بمرور الوقت أبرمت اتفاقا مع القوى القديمة التي حاربتها في البداية (المتنجديم)، وأصبحت حارسة متعصبة للتقاليد اليهودية، وحاربت بضراوة أي اتجاه لتجديد الحياة اليهودية. وخاصة عندما تحالفت مع اللتوانيين (أتباع الشريعة التلمودية) ضد «الهسكالاه» (حركة التنوير اليهودية)[١٨].

وعلى الرغم من هذا التحالف الذي حدث بين «المتنجديم» و«الحسيديم» ضد «المسكيلم»، فإنه مع فشل حركة «الهسكالاه» وظهور الصهيونية على مسرح الأحداث، أطلت المعركة التي بدأت قبل قرنين من الزمان، من جديد، ومازالت محتدمة في إسرائيل حتى الآن. وتعتبر الحملة التي يقودها الحاخام شاخ الليتواني، ضد القيادات الحسيدية في إسرائيل وخارجها استمرارا لها[١٩].

ولم تفرز الحركة الحسيدية تنظيما موحدا، وشكل أتباعها تجمعات محلية متعددة كل منها يتمتع باستقلالية نسبية، ومن أشهر هذه التجمعات ثلاثة تيارات رئيسية هي:

١ ـ حسيدية «حَبَد»: وتوجد مبادىء شريعة «حبد» في كتاب «هَتَنْيا» (مجموعة أقوال) الذي كتبه ربي شنئيور زلمان من لاي (١٧٤٥ ـ ١٨١٣)، وهو زعيم حسيدي روسيا البيضاء ومن كبار مفكري وزعماء الحسيدية.

وقد اجتهد شنيور زلمان في وضع فلسفة حسيدية خاصة به قائمة على عدم تجاهل دور العقل وتعاليم التوراة، كما تفعل الجماعات الحسيدية الأخرى، فجاءت لفظة «حبد» اختصارا لكلمات ثلاث قامت عليها فلسفة شنيور وهي «حوخما. بينا. دعت» (الحكمة والفهم والمعرفة).

ومع مرور الوقت أصبحت «حبد» تيارا مستقلا في الحسيدية، أقل عاطفة وأكثر عقلانية، وأصبح لهذا التيار رموزه وقادته، ومفاهيمه وأنظمته ومنظماته. وكان أول مركز لهذه الحركة في بيلوروسيا، ثم انتقل بين الحربين العالميتين إلى لتفيا، ثم إلى بولندا، وأخيرا إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٤٠[٢٠].

٢ ـ حسيدية برسلاف: وهو التيار الحسيدي الذي أسسه ربي نحمان من برسلاف الذي ارتقى بمكانة «الصِديق» الأعلى مرتبة روحانية، وكان يخشى من العلوم الدنيوية التي رأى أنها تمثل خطرا على الدين، لدرجة أنه رفض كتاب «دليل الحائرين» لربي موشيه بن ميمون لأنه يعتمد على الفلسفة العقلانية، واعتبر أن السرور والطرب والرقص تشكل جزءا رئيسيا من عبادة الرب، كما أنها تربط الإنسان بالرب.

٣ ـ حسيدية فشيسحا: وهي حركة حسيدية شكلت مايسمى بالتيار الثوري، وقد أسسها الربي يعقوب يتسحاق الذي عرف بلقب «اليهودي المقدس»، وكانت بمثابة المعارضة بالنسبة للحسيدية القديمة[٢١].

ويمكن القول إن التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي أصابت أوروبا عامة والتجمعات اليهودية خاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قد أدت إلى تعثر مسيرة الحركة الحسيدية، وقد توقف امتدادها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وانغلقت على نفسها أمام زحف حركة «الهسكالاه». أما في القرن العشرين، فإن صعود النازية الذي أصاب المعاقل الحسيدية في أوروبا بالدمار، وقيام دولة إسرائيل قد أثرا أيما تأثير على الحركة الحسيدية وزادا من تقوقعها، على الرغم من المحاولات الجبارة التي بذلها كبار المفكرين الحسيديم أمثال مارتن بوبر وهستيبل وإسحاق ليف بيرتس وغيرهم، في سبيل إنعاش الحركة الحسيدية عبرصياغة مفاهيم حسيدية معاصرة، تسهم في تجديد شبابها الذاوي، وفتح مصراعيها الموصدين على المجتمع[٢٢].

وقد وصل «الحسيديم» إلى أمريكا ضمن موجات الهجرة التي خرجت من بلدان شرق أوروبا إليها اعتبارا من عام ١٨٨١ . ويقول دكتور مناحم قيدم إن «ثلاثة أرباع مجموع اليهود الذين غادروا أوروبا خلال السنوات من (١٨٨١ ــ ١٩١٤) وصلوا إلى الولايات المتحدة الأمريكية . وقد وصل نحو مليوني يهودي إليها خلال هذه الفترة من روسيا ورومانيا وجاليسيا . وقد استقر نحو ٨٠٪ من المهاجرين اليهود في نيويورك ، واستقر الآخرون في المدن الكبرى الأخرى : لوس أنجليس ، وكليفلاند ، وشيكاغو ، وبرستون وغيرها[٢٣] .

وبطبيعة الحال فإن طائفة الحسيديم كانت من بين التيارات الدينية اليهودية التي هاجرت من بلدان شرق أوروبا إلى أمريكا (١٨٨٠ ـ ١٩٢٥) وبعد الحرب العالمية الثانية ، واستقر غالبية أعضائها في حي بروكلين بنيويورك ، حيث يوجد المقر الرسمي للرئاسة الدينية لطائفة الحسيديم .

أما بالنسبة لفلسطين ، فإنه يمكن القول ، إنه كان للحسيديم فيها على الدوام وجود مستمر ، ولكنه لا يقارن بطبيعة الحال بحجم وجودهم ، وقوة نفوذهم وتأثيرهم الموجودة في أمريكا .

المبحث الثاني : حركة «حبد» :

عدّد يعقوب كتس ، كما ذكرنا من قبل أربع جماعات دينية يهودية رئيسية في فلسطين منذ فترة «اليشوف» (الاستيطان اليهودي القديم) كان من بينها حركة «حبد» .

وتقول مصادر الحركة نفسها ، إن مؤيديها في العالم يقدرون بمليون يهودي ، أما أتباعها الملتزمون فيقدر عددهم بنحو مائة وخمسين ألف شخص[٢٤] .

وهناك تقدير آخر يرى أن «الحبد» ٢,٥ مليون من الأتباع ، يوجد من بينهم أكثر من عشرة آلاف في إسرائيل ، ويخصص كل واحد منهم ما يزيد على مرتبه

الشهري في كل سنـة لدعم الحركة ماليـا، بالإضافة إلى التبرعـات الهائلة التي تصل إلى الحركة من يهود «حبد» في شتى أنحاء «الشتات اليهودي»[٢٥].

ومنذ تأسيس الحركة تعاقب على زعامتها حتى الآن سبعة من «الأدمورائيم» وهم:

١ ـ الحاخام شنيور زلمان من لادي (١٧٤٥ ـ ١٨١٣) وهو مؤسس الحركة.

٢ ـ الحاخام دوف بر (١٧٧٣ ـ ١٨٢٧) وهو ابن مؤسس الحركة، وقد أقام في مدينة لوفافيتش الـروسية، ومنذ ذلك الحين أصبح اسم هذه المدينة يطلق على «الأدمورائيم».

٣ ـ الحاخام مناحم مندل شنيورسون (١٧٨٩ ـ ١٨٦٦)، وهو صهر الحاخام دوف بر وإليه ينتسب الحاخام الحالي الذي سمي باسمه أيضا.

٤ ـ الحاخام شموئيل مندل (١٨٣٤ ـ ١٨٨٢)، وهو ابن الحاخام مندل.

٥ ـ الحاخام شلومو دوف بر (١٨٦٦ ـ ١٩٢٠).

٦ ـ الحاخام يوسف إسحاق (١٩٢٠ ـ ١٩٥٠) وهو ابن الحاخام شلومو.

٧ــ الحاخـام منــاحـم منـدل شنيـورســون (١٩٥٠) وهـو «الأدمـور» الحالي للحركة[٢٦].

وتوجد قيادة الحركة حاليا بزعـامة (الأدمور مناحيم شنيورسون ميلوفافتش) في بروكلين بمدينـة نيويورك، وعلى وجه التحـديد في البيت رقم (٧٧٠) بحي (كراون هايتس) ويشار إليه اختصارا «٧٧٠».

ويكتسب هذا البيت قداسة خاصـة عند أتباع الحركة، وهـم يطلقون عليه اسم (سِفِن سفنتي)، ويلفظون اسمه بشيء من الإجلال والتوقير، لكونه مركز

عمل وإقامة «أدمور» الطائفة، وهذا البيت مؤسس على طراز حديث جدا، ومزود بتكنولوجيات متقدمة في مجال الاتصالات، ومئات الخطوط الهاتفية، وهو يضم محطة بث إذاعية، ومعبدين أحدهما كبير للصلاة، والآخر صغير للاجتماعات، كما يحتوي على مراكز تحرير ونشر، وصحف وأبحاث خاصة بالحركة.

وتمتلك حركة «حبد» في الولايات المتحدة، بنية تحتية قوية وإمكانات مادية واسعة جدا، وهي معروفة هناك على المستويين الشعبي والرسمي. وعلى سبيل المثال يتبع هذه الحركة نحو ثلاثمائة فرع ومركز، تنتشر في نحو مائة وعشر مدن أمريكية، وتدير دارا للطباعة والنشر، تسمى «دار كيحوت للمنشورات» (Kehot publication Society)، وهي أكبر دار نشر يهودية في العالم كله. وقد قامت هذه الدار بطباعة وتوزيع ملايين الكتب والمنشورات والأشرطة، والمواد التعليمية بأربع عشرة لغة أجنبية، منها العبرية واليديشية والعربية والفارسية، كما تمتلك الحركة مكتبة وأرشيفا مركزيين يضمان مجموعات فريدة من الكتب والمنشورات والوثائق اليهودية[٢٧].

كذلك تمتلك «حبد» صحيفة خاصة بها تسمى «ماشيّاح تايمز» كما تنشر هذه الحركة إعلانات دورية، في صحيفة «نيويورك تايمز» بكلفة خمسين ألف دولار أسبوعيا. وعلى الصعيد الرسمي اعتاد رؤساء الولايات المتحدة، وخاصة، رونالد ريجان، استقبال وفود عن الحركة من حين إلى آخر، وبعكس نهجها في إسرائيل، تحاول «حبد» في الولايات المتحدة، اقتحام المؤسسات السياسية المختلفة. وفي عام ١٩٨٨ انتخب «الراف» (الحاخام) يوسف ليبرمان أحد أتباع الحركة، سناتورا في مجلس الشيوخ الأمريكي عن ولاية كونتكت[٢٨].

أما التجمع المركزي الثاني «لحبد»، فهو في إسرائيل، حيث يتزايد أتباعها

باستمرار. وهناك نحو مائة وأربعة وأربعين مركزا لهذه الحركة في إسرائيل[٢٩]، خصوصا في «كفار حبد» التي تقع بين القدس وتل أبيب، وتعتبر المركز الرئيسي للحركة، وفي القدس وحولون واللد، وكريات ملاخي وصفد، كما تدير مئات الصفوف لتعليم الأطفال، إضافة إلى عشرات المؤسسات النسائية، والمكتبات، ونحو عشرين مدرسة دينية (يشيفوت)[٣٠].

وإضافة إلى هذا، هناك آلاف الدعاة «الحبديين» الذين يعملون في أكثر من ثلاثين دولة، مثل أمريكا الجنوبية، وأغلب الدول الأوروبية، وهونج كونج وجنوب أفريقيا وأستراليا والمغرب وتونس وسوريا. وبصفة عامة يقدر عدد مراكز حركة «حبد» في العالم بنحو ألف وخمسمائة مركز[٣١]، تتوزع على قارات العالم الست. كما تمتلك الحركة منظمات نسائية، ومنظمات لتربية وتعليم الأطفال تسمى «جيوش الله» تضم مئات المدارس الدينية، وعشرات الآلاف من الصفوف التعليمية المنتشرة في العديد من الدول، مثل المغرب وسوريا والاتحاد السوفييتي وجنوب أفريقيا وأغلب دول أوروبا[٣٢]. كما تمتلك الحركة محطة راديو خاصة في فرنسا تبث يوميا برامج دينية منوعة، ودروسا في تعليم التوراة، تصل إلى نحو ثلاثمائة ألف مستمع.

وقد كانت نشاطات هذه الحركة، إلى عهد قريب شبه سرية في الاتحاد السوفييتي. وبعد إطلاق سياسة «البيروسترويكا» في عهد جورباتشوف أصبحت هذه النشاطات علنية، وتمتلك الحركة في الوقت الحاضر هناك نحو عشرين مركزا. ومن جانب آخر يلاحظ أن الدول التي لا يوجد بها مراكز لهذه الحركة، يتم تنظيم نشاطات «حبد» فيها، عن طريق مراكز الحركة في الدول المجاورة[٣٣].

وتجدر الإشارة إلى أن رد الفعل الحسيدي الأول على ظهور الصهيونية قد تبلور في موقف نقدي حاد صاغه في بداية القرن العشرين الربي شالوم دوف

بعر شنيورسون من لافوفيتش. لقد وقف هذا الربي على رأس معارضي الصهيونية التي رأى أنها مبادرة سلبية لاستعجال النهاية بما يتناقض مع التقاليد اليهودية المستقرة. وهكذا فإن أخذ الصهيونية لزمام المبادرة ورفض الانتظار الهادىء قد اعتبر أنهما يضران بنبوءة الخلاص، التي ينبغي أن تتحقق بصورة مطلقة ويوتوبية، بما يتعارض مع وجهة النظر التدريجية الخاصة بالصهيونية العملية(٣٤).

ولكن، في الوقت الذي تزعم فيه «حبد» بداية القرن العشرين أن الصهيونية ليست هي الوليد الذي تنتظره اليهودية بسبب أخذ الصهيونية بنظرية المراحل، فإن «حبد» نهاية القرن العشرين طرحت نفسها باعتبارها بديلا مسيحانيا مرحليا بشكل واضح. وهكذا فإن «حبد» اتجهت فجأة إلى الأخذ بنظرية المراحل التي تؤدي إلى الخلاص، واستخدمت النقد الذي وجهته للصهيونية بطريقة مقلوبة من أجل دعم توجهها المسيحاني الحالي وتسويقه للجماهير المتدينة الحسيدية المتعطشة للخلاص ولظهور المسيح (وهو ما سنتناوله بالتفصيل فيما بعد).

ويمكن القول، إن هذه الحركة ـ كغيرها من الحركات الحسيدية ـ لم تأت بجديد في اليهودية(٣٥). فقد أكدت على بعض المفاهيم المستوحاة من كتب «القبالاه»، وخاصة «الزوهار» (الضياء)، وهي ترى أن جوهر رسالتها اليوم يكمن في الحفاظ على الوجود اليهودي من جانب، وإعداد العالم لقدوم «المسيح المخلص»، من جانب آخر(٣٦). وأتباعها ينشطون بين الطلبة، وفي الأسواق، والجامعات. كما يسمح لأتباعها في إسرائيل بدخول السجون لوعظ المسجونين، وكان يسمح لهم أيضا وحتى عام ١٩٨٨، بالتجوال بين وحدات الجيش. وبسبب مشاركة «حبد» في المعركة الانتخابية، وتأييدها الواضح لحركة «أجودات يسرائيل» تم وضع قيود على دخول أتباعها إلى الوحدات العسكرية(٣٧).

وتتمحور نشاطات «حبد» حول تقديم خدمات دينية للجمهور مثل تشجيع طقس «التيفيلين» (أحد طقوس العبادة المفروضة على الرجال) وتشجيع الصدقات عبر نشر مئات من صناديق الصدقات في الأماكن العامة، ووضع «المزوزوت» (علبة صغيرة تحتوي على الوصايا العشر) على الأبواب حتى يلمسها كل داخل وخارج من البيت، كما يقوم أتباع الحركة بتوزيع شموع السبت على مرضى المستشفيات والإسهام في بناء المدارس الدينية ومشاريع الإسكان، وتقديم كثير من الخدمات الاجتماعية والثقافية مثل المحاضرات المسائية وغيرها[٣٨].

ويتمتع نشاط حركة «حبد» في إسرائيل بخصوصية بسبب ممارسته في وسط يهودي، وتحت سلطة يهودية، وعلى الرغم من كونها حركة «حريدية» فإنها بعكس «الحريديم» لم تقاطع دولة إسرائيل، واعتبرت لذلك النقيض الوطني لحركة «نطوري كارتا» والمجموعات الحريدية الأخرى التي تقاطع دولة إسرائيل، وهي تحاول دائما التقرب من العلمانيين، والعمل بينهم، طمعا في توبتهم، التي تعتبر في نظر الحركة شرطا لقدوم المسيح المنتظر. وبعكس أغلب طلبة المدارس الدينية يؤدي أتباع «حبد» الخدمة العسكرية[٣٩]، إلا أنهم يخدمون ضمن الفئة (ب)، وذلك لأنهم لا يجندون في سن الثامنة عشرة، وإنما بعد انتهائهم من دراساتهم الدينية، لذا لا يخدم أغلبهم أكثر من أربعة أشهر[٤٠].

وترفع «حبد» شعارات وحدة إسرائيل، وضرورة تقريب القلوب بين اليهود، ووحدة اسم التوراة، وتقوية التراث اليهودي من أجل وحدة الشعب اليهودي[٤١]. وهي تقف على رأس القوى التي تدعو إلى تعديل قانون «من هو اليهودي؟» لاعتقادها أن ذلك سيحافظ على نقاء الشعب اليهودي، مما يمهد الطريق لقدوم المسيح[٤٢].

أما على الصعيد السياسي، فقد اعتبرت الحركة نفسها حركة يهودية غير حزبية. ومنذ قيام إسرائيل لم تشترك في أية انتخابات قطرية أو محلية، ولم تؤيد أية قائمة انتخابية، وكان أتباع هذه الحركة أحرارا في التصويت لمن يشاؤون باستثناء عام ١٩٦٥ حين أمرهم زعيمهم شنيورسون بالتصويت لصالح «المفدال»، وكان أتباع هذه الحركة يصوتون عادة لحزب «عمال أجودات يسرائيل»[٤٣]. وقد استمر الأمر على هذا النحو إلى عام ١٩٨٨ حين أعلن الحاخام شنيورسون دعمه لحزب «أجودات يسرائيل» بعد أن اتحد مع «عمال أجودات يسرائيل» وأمر أتباعه بالتصويت لهذا الحزب، والعمل على مساندته في الانتخابات دون أن يكون له ممثلون فيه. وقد أدت هذه المساندة إلى حصول «أجودات يسرائيل» على ثلاثة مقاعد إضافية في الكنيست مقارنة بعام ١٩٨٤، بيد أن الحركة أبدت أسفها بعد ذلك بعد أن خابت آمالها من سياسات «أجودات يسرائيل».

ولحركة «حبد» علاقات لا بأس بها بالصحافة العبرية، سواء عن طريق الصحفيين المنتمين للحسيدية أصلا، أو بفضل الصحفيين المتعاطفين معها. والحركة نشطة في هذا المجال بطبيعتها، وتسعى لتوصيل كلمتها إلى أكبر عدد ممكن من اليهود في كل مكان. والمقالات عن «حبد» في الصحافة العبرية كثيرة جدا، وتشمل عرضا للواقع، ومقتطفات من أقوال الحاخام، ونشاط الحركة المتنوع الذي يتضمن إرسال وفود صغيرة من الحاضرين إلى «الكيبوتسات» و«المستوطنات» والمدارس والمؤسسات العامة[٤٤].

وتدعو «حبد» إلى سياسة حازمة تجاه العرب، وهي تؤيد فكرة «أرض إسرائيل الكاملة»، على الرغم من عدم وجود دليل قاطع على أن هذه الحركة تعترف بدولة إسرائيل حقيقة، حيث يعتقد كثير من المحللين أن هذه الحركة ورغم تعاونها مع حكومة إسرائيل، ونشاطاتها الواسعة داخل إسرائيل، لا

تعترف بدولة إسرائيل. وقد أكد الناطق بلسان حركة «حبد» في إسرائيل هذا الأمر بصورة واضحة حين علق على الضجة التي أثيرت بعدما قامت «حبد» بنشر تقويم زمني تقوم باستخدامه لا يظهر يوم استقلال إسرائيل ويوم «ذكرى قتلى الجيش الإسرائيلي» قائلا: «إن «حبد» تكتفي حاليا بالنضال على صيغة الدولة دون التضامن مع إقامتها»[٤٥].

وتمارس «حبد» نفوذها في إسرائيل من خلال ثلاث شخصيات رئيسية هم: الحاخام شلومو مايدينستيك، رئيس لجنة «كفر حبد»، والذي يملك شبكة اتصالات واسعة ومتفرعة، والحاخام أفرايم وولف، وزير المالية في البلاط «الحبدي»، والحاخام شموئيل هيفر، الذي يعتبر بمثابة وزير للخارجية. وللحركة متحدث وقت الضرورة، وهو رجل تنفيذي اسمه دوف وولف (باكه) ابن الحاخام إفرايم. وهذه الشخصيات تبشر «بحبد» بين الطبقات العليا الحاكمة وتأسر قلوب أفرادها. والعلاقة الصريحة بين حركة «حبد» ورئيس الدولة في إسرائيل، هي الأخرى من المعطيات التي تسهل على زعماء الحركة اتصالاتهم بالسلطة الحاكمة في إسرائيل. ويحدث أحيانا أن يتدخل رئيس الدولة بصورة مباشرة من أجل «حبد»، مثل اهتمامه الخاص بترميم معبد «تسيمح تسيدك» في المدينة القديمة بالقدس، وضمان منازل مجاورة للمعبد لرجال «حبد»[٤٦]. وهؤلاء الحاخامات الثلاثة على اتصال دائم بالمركز العالمي للحركة في نيو يورك لتلقي التعليمات حول ما يستجد من أعمال.

وإضافة إلى القيادات المذكورة، يبرز من أتباع حركة «حبد» في إسرائيل الحاخام ليفشيتس الذي ذاع صيته في الشارع «الحريدي»، بسبب قيادته لمنظمة «النشيطون يد للأخوة»، وهي منظمة «حريدية» تستحوذ على دعم الشارع «الحريدي» كله، بدأ نشاطها بعد قيام إسرائيل، وهدفها محاربة كل

مايشكل خطـرا على الدين اليهـودي، وتتمحور نشاطـاتها عمليا حـول ثلاث قضايا هي: محاربة الطوائف اليهوديـة الغارقة في التصوف والتطرف مثل «آنده مارجـه» و«هازي كـريشنه» و«ساينتـولوجن» وغيرهـا، ومحاربة ظـاهرة تسرب العناصر «الحريدية» إلى المجتمع العلماني، حيث يقوم أتباع هذه الحركة بتعقب آثـار الشبـاب «الحريـديـم» الهاربين من المجتمع «الحريـدي» إلى المجتمع العلماني، واسترجاعهـم بأساليب مختلفـة تصل إلى حد الاختطـاف كما حدث أكثر من مرة، ومحاربة التبشير المسيحي، وهو الهدف الذي يستحوذ على الجزء الأكبر من نشـاط هـذه المنظمـة. ويلف نشاطهـا في هـذا المضمار الغمـوض والسرية، حيث يتعقب أعضـاؤها المبشرين ويتنكـرون كعلمانيين، ويتسللون للأديـرة، ويقتحمون بيوت المشتركين. وقد حـاول هؤلاء عرقلة بنـاء «الجامعة المرمونية التبشيرية» في القدس، ولقـوا تأييدا كبيرا من الشارع الديني بأكمله. ومن الجدير بـالذكر أن هـذه المنظمة تعمل على مستـوى قطري، وتمتلك اثني عشر فرعـا في إسرائيل والعالم، أمـا الشباب الحريـدي فينتسب إليها تطـوعا، مقابل وعود من قـادة هذه المنظمة بدخول الجنة، مع أن هـؤلاء القادة يعترفون بأن: «الأمكنة المئة والأربعة والأربعين ألفا الأفضل في الجنة، قد تم حجزها»، وأغلب أعضـائهـا من اللتـوانيين مع قليـل من «الحسيـديم». وذلك لأن الأخيرين يعترضون على وجود قسم للنساء بـالمنظمة، هذا فضلا عن انشغالهم بخدمة «الأدمور» عادة. كـذلك عرف عن أغلب أعضاء هذه المنظمة أنهم من مشاغبي المدارس الدينية، الذين لا يبدون حماسا لمواصلة الدراسة الدينية، أو نبوغـا في التحصيل حيث يتم تشجيعهم على الالتحاق بالمنظمة المذكـورة بدلا من الـذهاب إلى العسكـريـة، من أجل التخلص منهم أولا، ولتقويـة إيمانهم ثانيا، على افتراض أن تحدي أصحاب الديانات الأخرى، يخلق في المرء اعتزازا بدينه، ويدفعه إلى الاهتمام به[٤٧].

من الجدير بالذكر أنه تم في مطلع عام ١٩٩٠ الكشف عن عصابة ينتمي جميع أعضائها إلى هذه الجماعة، ومهمتها شراء أو اختطاف الأطفال بالتبني، من الأسر التي قامت بتبنيهم، وتهريبهم إلى الولايات المتحدة، للعيش عند أسر يهودية هناك، أما سبب الاختطاف فيعود للشك بيهودية الأسر المتبنية، أو بسبب كون أحد الزوجين غير يهودي[٤٨].

الصراع بين «حبد» والحاخام شاخ:

يعتبر الصراع بين «حبد» والحاخام شاخ امتدادا لذلك الخلاف التقليدي بين الحسيديم ومعارضيهم من اليهود التلموديين «المتنجديم»، والذي تعود جذوره إلى لتوانيا عندما ظهرت الحسيدية لأول مرة، وخاصة اعتبارا من عام ١٧٨٨ عندما تم تأسيس حركة «حبد».

وقد بدأ الحاخام شاخ حربه ضد «حبد» منذ تنصيب الحاخام شنيورسون عام ١٩٥٠ «أدمورا» للطائفة عندما قرأ «أدمور» طائفة بريسك مقالا للحاخام شنيورسون حول الرقم سبعة ودلالاته. وقد أدرك حاخام بريسك بعد التدقيق في المقال أن شنيورسون يلمح بأنه «المسيح المنتظر» فقال: «انظروا. إن هذا المجنون يظن أنه المسيح». وعندما التقى «أدمور بريسك» مع الحاخام شاخ أخبره بالأمر، وطلب منه محاربة «حبد» وزعيمها دون هوادة، وكان مما قاله: «لقد أخذت على عاتقي أن أحارب «المزراحي»، أما أنت فحارب «حبد» وسيكون عملك أكثر صعوبة، لأن قبعتهم أكبر وأكثر إقناعا»[٤٩].

وفي عام ١٩٦٧ بدأت المواجهة العلنية بين الحاخامات، عندما دعا شنيورسون إسرائيل للاحتفاظ بالأراضي التي احتلتها تطبيقا لمفهوم «أرض إسرائيل الكاملة»، أما شاخ فقد أبدى رأيا مغايرا وهاجم زعيم «حبد» على تصريحاته بشدة، واصفا إياها بأنها «نازية وتعود إلى أفكار بعيدة عن روح

التوراة»[٥٠]، ودعا إلى الانسحاب من المناطق المحتلة. ومنذ ذلك الحين دأب شاخ على مهاجمة «حبد» وأسلوبها في الدعوة لليهودية، وعارض خروج أتباعها للشوارع، وتنظيمهم للمظاهرات، وتقديمهم الخدمات للجمهور، معتبرا أن هذه الأعمال «انحطاط بالتوراة، ونزول بها إلى الشارع»[٥١]، وأنكر شرعية أعياد «حبد» وأبطل كثيرا من الفتاوى التي أصدرها الحاخام ميلوفافيتش[٥٢].

وقد اعتبر المختصون بشؤون المتدينين والحريديم في المجتمع الإسرائيلي أن انسحاب الحاخام شاخ من «مجلس كبار علماء التوراة» عام ١٩٨٣، مثل نهاية الهدنة والتحالف بين «الحسيديم» و«المتجديم» في إسرائيل، والذي بدأ منذ إنشاء «أجودات يسرائيل» عام ١٩١٢. ولكن الحاخام شاخ أكد أكثر من مرة أنه لا يعمل ضد كل من «الحسيديم» والطوائف الحسيدية، وأن معارضته موجهة أساسا ضد حركة «حبد»[٥٣].

وعلى أي حال، فإن هذه الحرب بين اللتوانيين بزعامة شاخ، وبين حركة «حبد» تعتبر من أشد الخصومات التي عرفتها إسرائيل بين المتدينين، حيث يعتبر الفريقان أنهما في حالة مواجهة شاملة، ومصيرية. وقد وصل العداء بينهما إلى درجة إعلان «الحرمان الديني» بينهما[٥٤]. فعلى الرغم من أن اللتوانيين يتزاوجون مع الحسيديم، فإنه يحظر عليهم الزواج مع «الحبديين» والعكس، كما أن اللتوانيين لا يشربون الخمر التي يتناولها أو يلمسها «الحبديون»[٥٥]. ويطلق أتباع «حبد» على الحاخام شاخ ألقابا مثل: «الفوهرر» و«الصفر» و«الحسن» و«الشيطان» و«أشمداي» (ملك الجن عند اليهود)[٥٦].

المبحث الثالث: الحاخام مناحم شنيورسون ميلوفافيتش:

هو زعيم حركة «حبد» و«الأدمور» السابع لها، وقد تجاوز تأثيره في اليهود،

مكان إقامته في بروكلين بنيويورك، وحدود الولايات المتحدة وإسرائيل، ليصل إلى كل المناطق التي يوجد فيها اليهود في العالم، وهو يعتبر في الوقت الحاضر أكبر شخصية دينية يهودية خارج إسرائيل[٥٧]. ويحج إليه الزعماء السياسيون والمفكرون اليهود من إسرائيل والعالم، ويحظى باحترام كبير في الأوساط السياسية الأمريكية. وقد أضحت أقوال هذا الحاخام وتوجيهاته تؤثر في مجرى السياسة الداخلية في إسرائيل، بعد تأييد «حبد» لحزب «أجودات يسرائيل» في انتخابات عام ١٩٨٨.

ولد الرابي[٥٨] مناحم مندل شنيورسون ميلوفافتش عام ١٩٠٢ في نيكوليب في الاتحاد السوفييتي (سابقا)، وهو الابن الأكبر لعائلة حسيدية، وكان أبوه ليفي إسحق حاخاما[٥٩]، إلا أن مناحم، وعلى غير المألوف في العائلات الحسيدية، لم يتلق علومه في المدارس الدينية، لأسباب غير معروفة، وإنما تلقى علومه في مدارس عادية الأمر الذي أجبره في وقت متأخر على تلقي العلوم الدينية على أيدي حاخامات خصوصيين، كي يستطيع القيام بالواجبات الدينية الاجتماعية المفروضة عليه[٦٠]. وقد أظهر الحاخام في صغره ميلا ونبوغا مبكرا في العلوم الطبيعية والاجتماعية واللغات، وعرف بحدة الذكاء، وقوة الذاكرة، وينقل مقربوه عنه أنه تعلم عدة لغات بنفسه، باستخدام القواميس وكتب القواعد اللغوية، وأنه كان يتقن اللغة الواحدة في مدة ثلاثة أسابيع[٦١].

في عام ١٩٢٧، قرر «الأدمور» السابق لحركة «حبد» يوسف إسحق، مغادرة الاتحاد السوفييتي، وكان مناحم من ضمن الذين قرروا الخروج معه. وفي عام ١٩٢٨ قام «الأدمور» بتزويجه من ابنته حايه موشكه (توفيت في مطلع عام ١٩٨٨)، وأصبح يوم زواجهما، أحد الحوادث التاريخية المهمة عند «الحبديين» ويحتفلون بذكراها سنويا. وغادر مناحم بعد زواجه إلى مدينة برلين

في ألمانيا، حيث التحق بجامعتها عام ١٩٢٩، رغم معارضة «أدمور الطائفة» وقادتها لالتحاقه بجامعة علمانية، وحصل من هذه الجامعة على عدة شهادات جامعية عالية في الهندسة والفلسفة وعلم النفس. وقد عرف أثناء دراسته بصحبته للطلبة الأثرياء، وارتياده الدائم لصالات السينما، الأمر الذي يعتبر محظورا في عالم المتدينين[٦٢].

وفي عام ١٩٣٣ غادر برلين إلى باريس، لإكمال دراسته في مجال العلوم الطبيعية، وخاصة الفيزياء[٦٣]، حيث التحق لهذه الغاية بجامعة السوربون، وحصل منها على شهادات الدكتوراه في الفيزياء والعلوم الطبيعية الأخرى[٦٤]. ثم التحق بأحد معاهد البوليتكنيك المتخصصة حيث تعلم الهندسة الكهربائية. وبسبب تزايد الأخطار النازية، غادر مناحم باريس العاصمة إلى الريف الفرنسي عام ١٩٤٠، وبعد فترة قصيرة غادر فرنسا نهائيا إلى الولايات المتحدة، حيث استقر في حي «كراون هايتس» اليهودي الواقع في بروكلين بمدينة نيويورك، وهو الحي الذي أصبح المعقل الأول لحركة «حبد» فيما بعد، وبدأ يعمل مهندسا للسفن هناك[٦٥].

ومن الجدير بالذكر أن دراسة الحاخام مناحم في جامعتي برلين والسوربون العلمانيتين، مازالت تعتبر في الشارع «الحريدي» في إسرائيل والخارج وصمة عار في ماضيه، ومازال أتباعه يخجلون من نقطة الضعف هذه، ويتحاشون الإشارة المفصلة إليها في كتاباتهم ونشراتهم عنه، أما أعداؤه فيركزون عليها تركيزا شديدا وهم عادة مايطلقون على ماضيه اسم «الماضي الجنائي»[٦٦].

وفي منتصف الأربعينيات توفي والده، الأمر الذي اضطره إلى ترك عمله كمهندس، والتفرغ لإدارة مدرسة أبيه الدينية[٦٧]، وفي عام ١٩٥٠ توفي «أدمور» الحركة الحاخام يوسف إسحق، وهو «الأدمور» السادس للحركة، ولم يكن له أبناء ذكور ليخلفوه في قيادة «حبد»، وحسب الأنظمة المعمول بها

في هـذه الحركة تنتقل «الأدمـورية» في هـذه الحالة إلى صهـر «الأدمور» المتـوفى وهكذا أصبح مناحم شنيورسون «أدمورا» لحركة «حبد»[٦٨]. ومنذ ذلك الحين تغير مجري حيـاته بصـورة كلية، ولم يغـادر بـروكلين منذ ذلك التـاريخ وحتى وقتنا الحاضر، ولم يخرج في إجازة، حتى ولا ليـوم واحد فقط[٧٩]، وهـو يصل الليل بـالنهار مـن أجل متابعـة أعمال ونشـاطات الحركـة، حيث لا تتجـاوز ساعات نومه ثلاث أو أربع ساعات على أكثر تقدير[٧٠].

وهـذا الحاخام الـذي يتهمـه خصـومه المتـدينـون بأنه يـزعم أنـه «المسيح المنتظـر»[٧١]، يدير إمبراطـورية «حبد» بحزم شديـد، حيث يحيط به خمسة وعشرون ألفا من أتباعـه بصورة دائمة. ويفرض عليه تـزعمه لهذه الحركة اتخاذ مئات القـرارات المهمة أسبـوعيا، والمتعلقـة بتعيين المديرين وتنظيم ميـزانيات المؤسسات المختلفـة التابعة للحركـة، والتي تقدر بمئات مـلايين الدولارات، ويتلقى عشرات التقـاريـر الأسبوعيـة من جميع مـؤسسـات «حبد» التربـويـة والثقافية والاجتماعية والصناعية، وقد عرف عنه تفرده في اتخاذ القرارات حيث لا يستشير أحدا قط، ويعتمد كثيرا في قراراته على ذاكرته القوية[٧٢].

«ويعمل في رحـاب الحاخام أربعـة من السكـرتيرين، منذ أن تـوقف عن مقـابلـة الزوار على انفـراد، وهـم الـوحيـدون الـذين يـدخلون عليـه كل يـوم ويتحدوثـون معه وهـم: يهودا كرينسكي، المشرف على بـروتوكـول الحاخام، ويعتبر أكثرهم رجاحة عقل. ويهتم كرينسكي بالضيوف المهمين غير الدينيين الذين يـرتادون البلاط ويـريدون مشورة الحاخـام وبركته. ويـرافق كرينسكي الحاخام في زيارتـه الأسبوعية لقبر صهره «الأدمور» السـابق. ويقول الحسيديم إن الحاخام يقـدر التقرير اليـومي الذي يقدمـه إليه كرينسكي. وهنـاك أيضا ليف جـرونار وبنيـامين كـلاين، وهما يعمـلان في الغرفـة المجـاورة للحاخـام وجاهزان لأي نداء منه. ويعمل الاثنان في متـابعة البريد الذي يتلقاه الحاخام

ويعرضون عليه طلبات الحسيديم. ويعتبر جرونار الشخصية الحيوية في بلاط الحاخام، وهو الذي أدار منذ عـام ونصف العام حملة المساعي بين «أدمورائي أجودات يسرائيل» لسحب تأييدهم لشمعون بيرس. وقد أدت هذه الحملة إلى حدوث تمزق في بـلاط لوفـافيتش في بروكلين وبين «مجلس كبـار علماء التوراة» التـابع «لأجودات يسرائيل». وهنـاك من يعتقدون بأن العـلاقات السيئـة مع «أجـودات يسرائيل» قد حـدثت إلى حد كبير بسبب كـرونار، الـذي لا ينتقي الوسـائل عندمـا يقتنع بأنه يلبي رغبة الحاخـام، وخاصة عنـدما يكـون الأمر متماشيا مع ميـوله السياسيـة. والسكرتير الرابع الـذي يحرص على الظهور كل صباح في مكاتب السكرتارية، هو السكرتير القديم للحاخام، الحاخام حييم مردخاي حاداكوف، البالغ من العمر ٩١ عاما. وحاداكوف من مواليد ريجا، وصاحب مـاض كزعيم جماهيري في روسيـا، وكان من المقـربين إلى «الأدمور» السابق، وهو الأمـر الذي زكاه للتمتع بمكانة خاصـة في البلاط ككاتم أسرار للحاخام مناحم. ويحظى حاداكوف بـاحترام خاص من حسيدي ليوفافيتش لا يحظى به إلا الحسيديم العجائز. وهو لا يتدخل في الأمور السياسية وتقتصر أحاديثه مع الحاخام على القضايا الروحانية»(٧٣).

«ولا يمكن معرفة ما يدور في عقل الحاخام مناحم، وآرائه بشأن الأحداث المستجدة، إلا من خلال خطبه التي يلقيها أيام السبت عادة، أو في الأعياد، والمناسبات الخاصـة «رأس السنة الحبدية»، الذي يصادف ذكـرى اليوم الذي أطلقت فيه السلطـات الروسية سراح مـؤسس الحركة شنيور زلمان بعـد اعتقال لمدة خمسـة وأربعين يـوما. وعـادة مـاينقل خطـاب الحاخام منـاحم في هـذه المناسبـة على الهواء مباشرة بوسـاطة الأقمار الصناعيـة لمناطق مختلفـة من العالم وخـاصـة إسرائيل وأوروبـا وأستراليـا والبرازيل، وأفـريقيا إضـافـة إلى أنحـاء الـولايات المتحـدة الأمـريكية، كما يقـوم أتبـاعه بطبـاعـة تصريحاته وخطبـه، وتوزيعها في نشرات وكتب بعد ترجمتها للغات عديدة(٧٤).

وبالنسبة لإسرائيل فإن الحاخام يعمل بأسلوب الاتصال المباشر، وإن كان ذلك يتم من خلال بعد جغرافي. ففي المعبد القائم بجوار غرفته في بروكلين يعقد جلسات تعارف، تبدأ في منتصف الليل يحضرها مئات من الحسيديم والضيوف الذين يجتمعون في الغرفة وينصتون إلى أقوال «الأدمور» (السيد والمعلم والحاخام)، حيث تتجهم تعابير وجهه وتتغلغل نظراته لتتفحص القلوب ويسمع صوته آلاف آخرون في الغرف المجاورة، بوساطة أجهزة تكبير. وغداة هذا اليوم تصل أقواله إلى عشرات الآلاف الآخرين، سواء على صورة أفلام مصورة أو عن طريق جهاز اتصال خفي، ويكون التقرير تفصيليا إلى كل تجمعات «حبد» في كل مكان: كيف جلس الحاخام وحيدا بجوار المائدة، ومن تشرف بالوقوف في الصف خلفه، ومن كانوا ضيوف جلسة التعارف، وكيف دار التعارف. . . إلخ.

وفي الاجتماعات التي من هذا القبيل يبحث الحاخام موضوعات سياسية، تحتل فيها دولة إسرائيل مكانا رئيسيا. وهكذا تكون هذه الجلسات بمثابة منبر مدو للحاخام للتعبير عن رأيه في الأمور التي تهم اليهود. وما أن يستقي منها استنتاج عمل، حتى يبدأ «الحسيديم» في الغد في تنفيذه. وفي السنوات الأخيرة تدخل الحاخام في موضوعات كثيرة مثل: مصير الأراضي المحتلة، ويهود الاتحاد السوفييتي، والاستيطان اليهودي في المناطق المحتلة، ومسألة «من هو اليهودي؟»، وأيضا إبداء الرأي في تكوين الجبهات والتكتلات الدينية في انتخابات الكنيست، وإبداء الرأي في موضوع انتخابات «الحاخامية الرئيسية» وغيرها.

وللحاخام مناحم مكانة رفيعة بين الجمهور المتدين في إسرائيل، ولأقواله تأثير معروف عليهم. وقد كان لوجهة نظره في مسألة «من هو اليهودي؟» تأثير فعال أملى على حزب «عمال أجودات يسرائيل» الموقف الذي يجب أن يتخذه

فيما يتصل بالدخول في الائتلاف الحكومي بعد انتخابات عام ١٩٧٧ . ووزراء «الحزب الديني القومي» (المفدال) ينصتون هم الآخرون إلى كل ما يقوله حول هذا الموضوع، ويسرعون في الرد على كل ما يقوله مدركين لنفوذه، وإن كان موقفه يقنعهم، بشأن الانسحاب من الائتلاف الحكومي عام ١٩٧٧ .

وللحاخام تأثير ملموس كذلك على شخصيات من الصف الأول في إسرائيل، حيث يقيم اتصالات عن طريق المراسلات مع الوزراء وكبار الموظفين، وبعضهم يستشيرونه في موضوعات شخصية تماما كما يستشيرونه في القضايا العامة. ولا يتركز الذين يحتاجون إلى تأييده الروحاني على المنتمين للمعسكر الديني فحسب، حيث إن شخصيات شمعون بيرس ويوسف بورج، وميخائيل حزاني، وزيرح فرهفتيج، وشخصيات عسكرية مثل إريك شارون، وأهارون ياريف، وزعيم «الليكود» السابق مناحم بيجن، كانوا معتادين على أن يؤموا بلاطه ويمتثلون أمامه في الساعات القليلة من الليل التي يجري فيها مرتين في الأسبوع (يومي الأحد والخميس) محادثات وجها لوجه مع الذين يودون مشورته(٧٥) .

«ويركز الحاخام مناحم في خطبه على مفاهيم عامة، مثل مفهوم (القدرة الإلهية) التي تتحكم بكل صغيره وكبيرة في العالم، وهو يعتقد أن التوراة قد سبقت العالم، كما يركز على فريضة (حب أرض إسرائيل)، ويرى أنه من دون هذا الحب لا يمكن على الإطلاق فهم وتطبيق التوراة وإقامة الفرائض»(٧٦) .

وهناك جانب غامض في شخصية هذا الحاخام، فهو رغم تأكيده المتكرر على فريضة «حب أرض إسرائيل»، فإنه لم يقم بأية زيارة إلى إسرائيل ولم تطأ قدماه أرضها، وهو يرفض بشدة الهجرة إلى إسرائيل، على الرغم من أن معلوماته عنها واسعة جدا حتى ليخيل للمرء أنه عاش فيها زمنا طويلا، ويبقى سبب عدم هجرته أو حتى زيارته لها من الأسرار الخاصة التي لا يعرفها

حتى المقربون منه، وكل الأسباب التي ساقها معارضوه ومؤيدوه لتوضيح هذا الأمر تبقى من قبيل التخمينات.

أما معارضوه من العلمانيين فيرون أن امتناعه عن الهجرة يعود لعدائه للصهيونية، ومعارضته لوجود دولة يهودية قبل مجيء المسيح، وإنكاره أن تكون دولة إسرائيل ممثلة ليهود العالم، وأن حبه «لأرض إسرائيل» لا يعني اعترافه بدولة إسرائيل التي تخالف أغلب نشاطاتها أحكام الشريعة. أما أتباعه ومؤيدوه فيسوقون جملة أسباب، قد يكون أحدها وراء موقفه هذا، منها: قناعة الحاخام بحرمة الخروج من «أرض إسرائيل»، وهذا يعني أنه إن هاجر إلى إسرائيل فلن يتمكن من الخروج منها لأي سبب كان لوجود مانع شرعي، وهو ما لا يريد تقييد نفسه به. ومنها: انشغال إسرائيل بتحقيق الوحدة، وتأليف القلوب بين اليهود الذي سيؤدي إلى إنهاء حالة الشتات التي يعيشها اليهود وإلى ظهور المسيح، وعندها فقط فإن الحاخام وأتباعه سيهاجرون إلى إسرائيل، ويشاركون في بناء الهيكل الثالث. وهناك سبب تم استخلاصه من أقوال الحاخام نفسه، وهو إيمانه أن الغربة هي «تحضير للخلاص والحرية، وتطهير للكون، وهي تؤدي إلى نشاط يهودي مكثف يساعد على ظهور المسيح» الذي ينتظره الحاخام، وهناك سبب رابع يعلنه المعتدلون من أتباعه، وهو أن الحاخام لا يجد فائدة تذكر من هجرته أو زيارته إلى إسرائيل، لأن أغلب نشاطاته وارتباطاته في الولايات المتحدة، وأن كثرة المسؤوليات الإدارية والدينية الملقاة على عاتقه لا تبقي له وقتا للقيام برحلات سياحية، بل تفرض عليه البقاء في الولايات المتحدة للدفاع عن يهود العالم، لأن الجالية اليهودية الأمريكية هي خط الدفاع الأول عن يهود العالم وليس إسرائيل، كما أن كثيرا من النشاطات السرية التي يديرها الحاخام من الولايات المتحدة لا يستطيع إدارتها من إسرائيل.

ويـولي الحاخام منـاحم بحكم ثقـافتـه وعلومـه أهميـة قصوى للتطـورات العلميهة والتكنولـوجية وخـاصة علـوم الفلك والفضاء. وهـو يسعى دائما إلى التوفيق بين التوراة والعلم، ويؤكد غيـاب أي تناقض بينهما «لأن الله قد خلق العالم حسب التوراة». وإن ظهر مثل هـذا التناقض فهو على استعداد لتأويل النصـوص كي تتـوافق مـع العلـوم. وقـد رأى أن اختراع الـراديـو جـاء لنشر اليهـودية، وأن اكتشـاف الأمواج الإلكترومغنـاطيسية، إنما هـو تأكيد مـادي محسوس، على قـرب قدوم «المسيح المخلص»، لأن الأرض تمتلىء بـاسم الله، وقـد جزم الحاخـام بعدم وجـود كائنـات حية أو مخلـوقات بشريـة على سطح الكواكب الأخرى، لأن وجـود مثل هذه المخلوقات يعني وجـود توراة لديهم، وحيث إنه يستحيل ذلك لأن التـوراة التي جاءت من عند اللـه واحدة، وهي التي يمتلكها اليهود على الأرض، فعليه يستحيل أيضا وجود كائنات حية على مثل هذه الكواكب.

وعلى الصعيد الاجتماعي يعارض الحاخـام مناحم الإجهاض، وتشريح جثث الموتى، سواء في إسرائيل أو في الولايات المتحدة، ويتردد اسمه في إسرائيل كثيرا عنـد إثـارة قضيـة «من هـــو اليهـودي؟» إذ يقف وجماعتـه «حبـد» على رأس المطالبين بتعـديل القانون، وهـو يرفض أي حلول وسط، أو بـدائل أخرى في هـذا الموضـــوع، ويعتبر أن تعـديلـــه ضروري لضمان نقـاء الجنس اليهـودي «المختار». وهـو هنا ينطلق في إصراره على تعـديل القـانون من نظـرة عنصرية محضة عبر عنها بـوضوح من خلال أقواله التي نشرت ضمن سلسلـة (مجموعة محادثات الحاخام شنيورسون ميلـوفافيتش، المجلد الثاني، ص ٢٩٧)، والتي أصدرتها حركة «حبد» في إسرائيل، إذ كتب يقول:

«إن الفرق بين اليهودي وغير اليهودي، هـو من النوع الذي ينطبق عليه التعبير السـائد: (لا وجه للتشبيـه)، إذ كيف يمكن البحث عن فـرق بين

شيئين من مستـــويين مختلفين كليـا، ففي حين يجلس اليهـــودي في المرتبـة العليا، وينحدر من الصنف الأسمى، تقبـع بقية الأمم في الدرك الأسفل، وتنحـدر من أدنى صنف. وهكـذا نـرى أنـــه من العبث البحث عن وجـه للشبه بينهما، وحسبما جاء في كتاب (الجمارا) المقدس، فإن الجسد اليهودي يختلف كليـا، عن أجساد بقيـة الشعـوب، وذلك من حيث أكلهم وشربهم وطينتهم. وإن كنـا نـرى ثمـة تشـابها في الأجسـاد، فما ذلك إلا في المظهـر الخارجي فقط، أما داخليا فالفرق بيّن وكبير إلى حد يجعل الجسد اليهودي لا يمت بأية صلـة كانت، إلى صنف بقيـة الأجساد لأبناء الأمم الأخـرى. وما يصح على الجسم (المادة) يصح أيضـا على النفس (الـروح)، إذ إن أصل أرواح شعوب العـالم، هو من طبقـات النجاسـة الثلاث، بينما أصل أرواح بني إسرائيل هو من الـروح القدس ذاتها، وكذلك الأمر، بـالنسبة للجنين، الذي يسمى «إنسـانا» لأنـه يتكون من جسـد وروح، والاختلاف بين جنين إسرائيل، وأجنة بقية الشعوب كبير جدا، لأنه لا وجه للتشبيه بين جسدين من مـرتبتين متناقضتين، ولأن روح الجنين اليهـودي، هي النقيض والضـد تماما للجنين التابع لأي شعب آخر».

وينادي الحاخام مناحم بتعديل «قانون العودة»، ويحذر من الآثار الخطيرة على مستقبل الشعب اليهودي ونقاوته، المتوقعـة من عدم تعديل القانون ومن اعتناق اليهـودية بما لا يتفق مع «الهالاخـاه». ولكن الحاخام لم يتطـرق إلى هذا الموضوع منذ أكثر مـن عامين. وقد قال أحد كبار مرافقـي الحاخام وهو الرابي يهودا كرينسكي، «إن الحاخام فقط هو الذي يستطيع أن يوضح مغزى تجاهله لهذه القضية». وقـد رفض كرينسكي بشدة التقـارير الرائجة في نيـويورك بأن الحاخـام امتنع عن تنـاول مسألـة «من هـو اليهـودي؟» بعـد أن أوضح كبـار المسـاهمين الأثريـاء في مؤسسـات لوفـافيتش في أمريكـا، والذين ينتمـون إلى

طائفة الإصلاحيين والمحافظين، أنهم سوف يتوقفون عن الإسهام إذا ما واصل الحاخام الدعوة إلى تغيير «قانون العودة». ويعتقد زعماء يهود من نيويورك، ومن بينهم كذلك أرثودكسيون، أن المعركة التي خاضها الحاخام حول مسألة «من هو اليهودي؟» منيت بالفشل الذريع. وأن المقربين إليه لم يقدروا مقدما حجم المعارضة التي ستحدث لتغيير «قانون العودة» بين الجمهور اليهودي في كل من الولايات المتحدة وإسرائيل.

ويبدي زعماء أرثودكسيون انزعاجهم من أن الصراع المتواصل الذي قام به الحاخام حول مسألة «من هو اليهودي؟» قد أدى إلى تضامن المعسكر الإصلاحي والمحافظ. وهناك قصة أخرى شاعت في نيويورك تقول إن الحاخام فضل أن يكف عن نضاله من أجل تعديل «قانون العودة» حتى لا يضر إسحاق شامير، الذي فشلت في خلال فترة توليه رئاسة الحكومة ثماني مبادرات لتعديل القانون في الكنيست. واستنادا إلى يهودا كرينسكي، فإن الهجرة الجماعية من روسيا، والتي تحضر إلى إسرائيل يهودا وأنصاف يهود، قد أثبتت مدى صدق مطلب الحاخام بشأن طلب تعديل «قانون العودة»(٧٧).

وللحاخام اهتمام خاص بالعلاقة بين حركته وجيش الدفاع الإسرائيلي حيث يقول، إن التفاني لدى جنود جيش الدفاع الإسرائيلي يجب أن يرتبط بالتوراة والتعاليم، ويعرب عن خشيته من أن يلازم هذا التفاني ميول للقتل من أجل القتل. والجدير بالذكر أن جزءا كبير من شباب «حبد» يخدم في صفوف جيش الدفاع الإسرائيلي. وقد قال الحاخام ذات مرة في حديث له: «لقد وصفت التوراة شعب إسرائيل مرة واحدة بأنه جيش. فعند الخروج من مصر، تسمي التوراة شعب إسرائيل (جيوش). ونحن الآن نعيش في فترة مشابهة، حيث نواجه حاليا خروجا من (المنفى) إلى الخلاص. وشعب إسرائيل اليوم هو بمثابة جيش وكل واحد منا جندي. إننا مطالبون بالانضباط، وعلينا أن ننفذ الأوامر، وبعد ذلك يمكن أن نطرح الأسئلة ونطلب إيضاحات».

وبالنسبة للمناطق المحتلة، فإن حاخام «حبد» هو من الصقور السياسية الواضحة. إنه يعتقد أنه لابد من استيطانها دون أن تؤخذ في الحسبان ردود فعل العرب أو غضب الولايات المتحدة الأمريكية. ومن رأيه أن على إسرائيل أن تبدي موقفا صلبا غير متساهل في علاقتها بالولايات المتحدة الأمريكية، ويرى أن أحداث المستقبل سوف تثبت صدق رأيه(٧٨).

وقد أعلن الحاخام عقب حرب ١٩٦٧ «أن على إسرائيل ألا تعيد بوصة واحدة من هذه الأراضي»، ورأى بعد ذلك أنه كان على إسرائيل أن تستثمر حرب يونيو بصورة أفضل مما تم، إذ كان يجب عليها أن تشرع فورا بعملية استيطان واسعة في هذه الأراضي الجديدة، وأن تغزو أراضي عربية جديدة وتحتلها «لأنها ضرورية للمفاوضات المستقبلية ولأمن الدولة». وقد تنبأ هذا الحاخام بحرب عام ١٩٧٣ إلا أن تحذيراته لم تؤخذ على محمل الجد في إسرائيل، وأعلن عقب هذه الحرب «إن بوسع إسرائيل أن ترغم سوريا على السلام، بكل سهولة ويسر، وذلك عن طريق الوصول إلى دمشق وتطويقها، وقطع الإمدادات والمؤن عنها، ثم قصفها بالقنابل ليل نهار وبلا انقطاع، والاستمرار على هذا المنوال حتى تطلب سوريا الصلح.

وهكذا فإن الحاخام يبدي رأيه في كافة القضايا السياسية في إسرائيل، ويتدخل في الانتخابات بصورة فعالة. وقد ذكر يوسي ساريد العضو اليساري في الكنيست من «حركة حقوق المواطنين» إثر تدخل الحاخام لإسقاط الائتلاف برئاسة حزب العمل عام ١٩٨٨، إنه من الجنون أن يتحكم هذا الحاخام القابع في كوكب آخر ولم يزر إسرائيل مرة واحدة في حياته في مصير الحكومات في إسرائيل من خلال سيطرته على طائفته. وإزاء هذا الموقف طرح كثير من العلمانيين والسياسيين المستنيرين في إسرائيل تساؤلات غامضة حول أسباب عقم النظام الانتخابي في إسرائيل الذي يتيح لحفنة من الأحزاب الدينية المتطرفة المساومة والمخاطرة بمصائر الإسرائيليين أنفسهم(٧٩).

وقد اتخذ الحاخام موقفه هذا لسببين :

الأول: تحالف حزب العمل مع خمسة أعضاء كنيست عرب. ولم يكن الحاخام، يرغب في رؤية حكومة إسرائيلية، يعتمد بقاؤها على آراء أعضاء الكنيست العرب، الذين يستطيعون إسقاطها في أي لحظة عن طريق حجب الثقة عنها.

والثاني: برنامج حزب العمل الإسرائيلي السياسي، الذي يدعو إلى مبادلة أجزاء من الضفة الغربية بالسلام، الأمر الذي اعتبره الحاخام انتهاكا لمفهوم «أرض إسرائيل الكاملة».

ويعارض الحاخام مناحم منح حكم ذاتي للفلسطينيين بشدة. ولم يشك أتباع «حبد» في بروكلين من أن شامير اشترك في محادثات السلام فحسب، بل اشتكوا أيضا من أنه زاد الطين بلة بالتجرؤ والتحدث عن الحكم الذاتي. وتناولوا هذا الموضوع بغضب، لأنه يعني تجاهل الاعتراف بالجميل للحاخام الذي منحه عضو الكنيست الحادي والستين الذي خرج من «أجودات يسرائيل» وضمن بذلك أغلبية للائتلاف برئاسته.

وحينما حاول وزير المواصلات، موشيه كيتسف، تهدئة الحاخام بأن الحكم الذاتي ليس معناه التنازل عن المناطق، قال الحاخام بصورة قاطعة: «إن مجرد التحدث عما يتصل بالحكم الذاتي فيه تدنيس للرب وتدنيس للمقدسات».

وردد المقربون من الحاخام في هذا الصدد «أن شامير لم ير بعد نهاية المعركة التي ستدار ضده بوحي من الحاخام، إذا ما استمر في المضي قدما في مشروع الحكم الذاتي». ويقال إن الحاخام «الأدمور» قد وجه المليونير المقيم في أستراليا يوسف إسحاق جوطنيك، والذي يقوم بدور رجل الاتصال بين الحاخام ورئيس الحكومة، بألا يدخر جهدا من الناحية المالية

من أجل تمويل معركة الدعاية ضد شامير ورفض مشروع الحكم الذاتي. وقد رفض الحاخام التلميحات التي أبدتها دوائر الائتلاف في إسرائيل بتخصيص موارد مالية لمؤسسات «حبد» في إسرائيل، وردوا على شامير بأن حاخام لوفافيتش لا يُشترى بالمخصصات المالية، على غرار صفقات شامير مع الأحزاب الحريدية(٨٠).

وكان مناحم من القادة «الحريديين» القلائل الذين أيدوا حركة «جوش إيمونيم»، ومشاريعها الاستيطانية في الضفة الغربية وقطاع غزة، وقد بعث برسالة تأييد إلى سكان مستوطنة «عتسمونا» في رفح، وهي إحدى مستوطنات «جوش إيمونيم» جاء فيها: «ليبارك الله كل واحد منكم، حيث قمتم بالعودة إلى أرض آبائكم واستيطانها، ونعاهدكم أن نسير منتصبي القامة، رافعي الهامات لأننا بهذا العمل نسير وفق تعليمات التوراة الكاملة، التي تفرض علينا المحافظة على كامل التراب، ورص الصفوف، ووحدة الشعب».

ولقد كان لمواقف الحاخام مناحم كبير الأثر على مواقف حزب «عمال أجودات يسرائيل» الذي اعتاد أنصار «حبد» في إسرائيل التصويت له بصورة شخصية، لتشابه أطروحات هذا الحزب السياسية والاجتماعية مع أفكار الحاخام. وقد أثرت أفكاره أيضا على حزب «أجودات يسرائيل» الذي وافق على ضم حزب «عمال أجودات يسرائيل» له قبيل انتخابات عام ١٩٨٨، وذلك بعد أن قرر الحاخام دعمه في المعركة الانتخابية رسميا، وأوعز إلى مؤيديه بالتصويت لهذا الحزب، نكاية بالحاخام شاخ واعترافا بالجميل لطائفة «جور الحسيدية»، كبرى الحركات الحسيدية المؤلفة لحزب «أجودات يسرائيل» بعد أن رفضت هذه الحركة الانصياع لتوجيهات الحاخام شاخ، بمقاطعة حركة «حبد».

ويرى شلومو شامير «أن الدافع الرئيسي لوقوف «حبد» إلى يمين «أجودات يسرائيل» في الانتخابات الأخيرة للكنيست كان في الأساس رد فعل اضطراريا للحقد الذي بدا من الحاخام شاخ تجاه «الأدمور» والاستنكارات القاسية التي أدلى بها على الملأ تجاه الحاخام والعادات الشائعة في حسيدية لوفافيتش. وقد أوضح أحد المقربين من الحاخام مناحم هذا الأمر بقوله: «إن «أجودات يسرائيل» هي في نظرنا حركة حسيدية. وقد أردنا أن نحبط طموح الحاخام شاخ والمستجيبين له من اللتوانيين للقضاء عليها». وبسبب الرأي القائل بأن التدخل في الانتخابات بوضوح قد سبب ضررا لصورة الحركة، فإنهم لا يستبعدون في بلاط لوفافيتش إمكان صدور تصريح بتأييد الأحزاب اليمينية المتطرفة في الانتخابات القادمة (يونيو ١٩٩٢)، سعيا نحو إحباط مشروع الحكم الذاتي للفلسطينيين. وسوف يعتبر السلام السائد بين «أجودات يسرائيل» و«ديجل هتوراه» اللتواني على أساس أنه خيبة أمل مريرة أخرى في ختام تدخل «حبد» في الساحة الداخلية في إسرائيل(٨١).

الحاخام شنيورسون و«المسيح المخلّص»:

خلال العقود الأربعة التي مضت على تسلمه منصبه الحالي، ترك الحاخام كما هائلا من الآثار الأدبية تتضمن أحاديثه وآراءه وكتاباته ورسائله وردوده المكتوبة. وقد طبعت هذه الآثار في نحو ١٢٥ مجلدا، ومن المتوقع أن يستمر هذا الرقم في الارتفاع حتى وفاته. وإضافة إلى هذا تم الشروع في إصدار سلسلة تحتوي على رسائل وأعمال الحاخام بالعبرية واليديشية. وتدعي هذه السلسلة «إجروت قيدوش» (الرسائل المقدسة). وتتميز هذه السلسلة بعرض رسائله وإجاباته مرتبة زمنيا حسب تواريخها، وقد صدر المجلس السادس عشر منها في الفترة الأخيرة، وهو يضم نحو ستة آلاف رسالة للحاخام، تمت كتابتها حتى شتاء ١٩٥٨. وهذا يعني أن المجلدات التي صدرت لا تغطي

إلا حياة الحاخام خلال ثماني سنوات منذ تسلمه منصبه، مما يشير إلى أن هذه السلسلة يمكن هي الأخرى أن تصل إلى نحو مائة مجلد، كي تغطي المدة التي قضاها الحاخام في منصبه، حتى وقتنا الحاضر والبالغة أكثر من أربعين عاما. كذلك يتم تحضير رسائله التي كتبها بالإنجليزية للطباعة من أجل إصدارها هي الأخرى في سلسلة ثالثة، وتضم رسائله موضوعات مختلفة، تشمل مهمات الحاخام ونشاطاته وبياناته وتصريحاته، وملاحظاته، وتعاليمه وآراءه العلمية، والعلماء والأدباء والكتاب والزعماء الذين عرفهم أو التقى بهم، كما تشمل هذه الرسائل أبحاثه في التصوف والفلسفة التلمودية والحسيدية(٨٢).

وتعتبر معظم أعماله الأدبية، امتدادا للفكر الحسيدي، ومنذ أن تولى منصبه وإلى وقتنا هذا، ظلت تسيطر عليه فكرة مركزية واحدة هي ظهور «المسيح المنتظر» وقدوم الخلاص، فأعلن عند تعيينه: «أن الفترة التي نعيشها هي الفترة التي يجب أن يأتي فيها المسيح». ولما اندلعت حرب ١٩٦٧ اعتبر أن النصر الذي حققته إسرائيل يشير إلى بداية الخلاص واقتراب ظهور المسيح. وعندما اندلعت حرب ١٩٧٣ طلب احتلال دمشق، كشرط لتحقيق الخلاص. وخلال حرب لبنان طلب اقتحام بيروت بداية للخلاص، وألمح أكثر من مرة إلى أنه في الحقيقة هو «المسيح المخلص»(٨٣).

والسؤال هو: هل يؤمن الحاخام حقا بأنه هو المسيح؟

إن المتابعين لحركة «حبد» يسودهم الاعتقاد بأن الإيمان السائد بين حسيديّ لوفافيتش، بأن الرابي مناحم هو المسيح، هو إيمان نابع من حماستهم الزائدة. ولكن في بداية شهر فبراير ١٩٩٢، ألمح الرابي بتلميحات مركزة، دون أن ينطق بكلمة «أنا»، إلى أن فلانا واسمه مناحم والحروف الأولى من اسمه هي «ممش»، (مناحم مندل شنيورسون)، أي الرابي الحالي ورئيس جيل لوفافيتش، ربما كان هو المسيح الذي يترقب الجميع مجيئه.

والمثـال البارز على التعبيرات المسيحـانيـة الأخيرة للرابي، هـو ذلك الكتيب الغريب الـذي نشره، وذكر فيه أن «هيكل المستقبل» سوف يظهـر في البداية في «كـراون هايتس»، في بـلاط لـوفافيتـش، في بروكلين، وبعـد ذلك فقط سوف يطير إلى مقره على جبل المكبر في القدس.

وتؤكد حركة «حبد» ـ أكثر من سـائر الجماعات الحسيدية الأخرى ـ الرسالة المسيحانية للحركة الحسيدية، والتي تتجسد في الرد الشهير للمسيح على سؤال «بعل شيم طـوف» أثناء «صعود الـروح»: «متى ستجيء؟» وأجابـه المسيح: «عنـدمـا تنتشر ينـابيعـك في الخارج»، أي حينما تنتشر الحسيـديـة إلى أقصى أقاصي المعمورة. وحيث إن «حبـد» تعتبر نفسها دائما بمثابة الـوريثة الحقيقية الوحيدة «البعل شيم طوف»، وأن حاخـاماتها هم الزعماء الحقيقيون (وإن كان الجميع لا يعترفون بذلك) للعالم اليهـودي، فربما من الممكن أن نفترض وجود تقاليد سرية تزعم أن المسيح سيظهر هو الآخر من صفوف «حبد».

وقد كـرس الرابي وقتـا طويلات للكتـابة عن «أيـام المسيح»، في محاولة لمد جسر بين الأوصاف التلمـودية و«القبَّـالية» للتغييرات العجيبـة التي ستحدث بـوساطـة الخلاص، وبين التحـديد الخاص «بـالـرمبام» بشأن أيـام المسيح: «العالم يتصرف كالمعتاد» (عولام كيمنهاجه نوهيج).

والسـؤال مرة أخـرى هو: «لماذا المسيح الآن؟» إن الإجـابـة ترد في مـواعظ الرابي وكتاباته، التي حاول فيهـا أن يؤكد اعترافه بأن المسيح سوف يأتي في هذا الجيل من خلال توضيحات الرابي السابق الحاخام يوسف إسحق شنيورسون، الـذين مـازالوا يتحـدثـون عنـه بلغة الحاضر على اعتبـار أنـه «رئيس الجيل»، ويمضي «الأدمـور» على قبره ساعـات طويلـة كل أسبوع، في محاولـة، حسبما يبدو، للتوحد مع روحه. وهو يكثـر من ترديد تصريح الرابي السابق، بأن كل «الإصلاحات» قد تمت، ولم يبق إلا تلميع الأزرار في الأرديـة التي نرتديها، من

أجل الترحيب بالمسيح. وقد ردد «الأدمور» في السنوات الأخيرة أن هذه المهمة الأخيرة قد تمت: «لقد تم تلميع الأزرار وأصبحت تبرق وأي تلميع آخر يعتبر زائدا ومضرا للأزرار. وعلينا الآن فقط أن نزيد من مستوى الشوق للمسيح والبهجة من أجل مقدمه القريب: لأنه حينئذ سيظهر فجأة».

وقد أشار «الرابي» إلى أحداث مثل: «الجلاسنوست»، والانقلابات الهادئة في أوروبا الشرقية، ونهاية الحرب الباردة، والتقارب بين الصين والغرب، وحرب الخليج والمساعدة التي قدمتها الولايات المتحدة الأمريكية للاجئين الأكراد، على أنها علامات مسيحانية، وأنها تدل على أن العالم آخذ في الاقتراب من عصر المسيح.

والغريب أن الرابي شنيورسون لم يذكر بعض الظواهر على أنها علامات مسيحانية مثل: أحداث النازية، وتأسيس دولة إسرائيل، وجمع شتات المنفيين، حيث لم يرد في الجزأين اللذين جمعت فيهما مواعظه عن الخلاص والمسيح «أبواب الخلاص» (شعاري هجئولا)، أي ذكر للأحداث النازية على الإطلاق. وفي أحد خطاباته يشير إلى تأسيس دولة إسرائيل على أنه «بداية الخلاص» (أتحلتا دي جئولا).

والسؤال الآخر، بشأن إعلان الحاخام شنيورسون أنه «المسيح المنتظر»، هو: ما موقف «الجوييم» (غير اليهود) من هذه القضية، وهل هذا الأمر طيب أم سيىء بالنسبة لهم؟ إن كتاب «هَتَنيَا»، وهو النص الأساسي لحسيدية «حبد»، والذي كتب منذ نحو قرنين يتضمن عددا من أشد التصريحات شدة ضد غير اليهود دون سائر الأدب اليهودي. واليهودية تعرض في هذا الكتاب على أنها تتفوق على «الجوييم» بالميتافيزيقا «القبَّالية» (التصوف اليهودي). ولكن تعبيرات الحاخام عن غير اليهود خلال العقد الماضي، وعلى الأخص في الشهور الأخيرة، تشكل تغيرا جديرا بالذكر. أولا، منذ منتصف الثمانينيات أمر

الحاخام أتباعه من الحسيديم بأن يؤثروا في غير اليهود «بالحسنى والسلام» لكي يقيموا «شرائع أبناء نوح السبعة»، وضم العالم غير اليهودي كله في المعركة المسيحانية. ثانيا، في الكتيب الذي نشر في العام الماضي، جاهد الحاخام من أجل أن يثبت، وفقا لمصادر تتصل بالتقاليد التوراتية، أن خلاص الأمم ليس إلا «مجرد بند في خلاص إسرائيل، بل هو أيضا موضوع قائم بذاته». وبأقصى صورة من صور التطرف، أعلن الحاخام في الموعظة التي ألقاها أوائل فبراير ١٩٩٢ أنه ينبغي تعليم غير اليهود أيضا «حادثة المركبة ودخائل التوراة»، وأن السبب وراء ترجمة كتب «حبد» الصوفية للغات الأجنبية الكثيرة، ليس هو تنوير اليهود غير الخبيرين في المصادر، بل أيضا تنوير غير اليهود. ومن الواضح أن الحاخام بدأ ينظر إلى نفسه لا كزعيم روحاني لقطيعه من اليهود فحسب، بل كزعيم للبشر في العالم بأسره.

والسؤال الأخير في هذه القضية، استنادا إلى ماسبق، هو: لماذا يساند الحاخام «جوش إيمونيم» (كتلة الإيمان)؟ إن معارضة الحاخام الشديدة لأي تنازل عن الضفة الغربية يغلف دائما باصطلاحات أمنية، ولكنها أيضا مرتبطة بالتالي باعتبارات مسيحانية: إن الحاخام يكثر من الاقتباس من التلمود: «سوف تمتد أرض إسرائيل إلى كل البلاد». وهذا التصريح هو الآخر تصريح رمزي أساسا، يعني أن الانسحاب اليهودي من أي منطقة في «أرض إسرائيل» سيكون خطوة مناقضة للمسيح. وعلاوة على هذا، فإن الحاخام يؤكد في كتاباته تحديد «الرمبام» بأن المسيح سوف يقيم «ثلاث مدن ملجأ في شرق الأردن». وليس من قبيل المصادفة، أنه في ذروة الحماس المسيحاني الذي عم «حبد» أثناء حرب الخليج، شجعت الحركة المستوطنين اليهود على القيام بالاستيطان في الضفة الشرقية، فور قيام إسرائيل بغزو الأردن.

ومن الأمور المميزة للحاخام أيضا القيام بتقديم تفاصيل عن المسيرة

المسيحانية والعالم بعد مجيء المسيح. أن مجموعة مواعظه تتناول كل شيء، اعتبارا من مسألة هل لابد أن يسبق مجيء الياهو النبي مجيء المسيح، وهو ما أفتى بأنه ليس ضروريا، وانتهاء بمسألة كيفية التوفيق بين «تناسخ الأرواح» وبين «بعث الموتى».

وعلى الرغم من أن الحاخام يقول أحيانا إنه في المرحلة الأولى من الخلاص المسيحاني لن تتغير قوانين الطبيعة، فإنه يقول في أحيان أخرى، إنه ستحدث تغييرات مدهشة، بمثابة معجزات، فور مجيء المسيح. والجزء الرئيسي في نبوءة «حبد» هو أن الناس والحيوانات على حد السواء سوف يرتقون إلى مستوى أعلى في معرفة القدوس. ويعتبر هذا الأمر بمثابة لقاء حقيقي بين «حبد» و«الرمبام» حيث يرضع كليهما من أقوال النبي أشعيا: «وتمتلىء الأرض بمعرفة الرب كالمياه تغطي البحر».

ولكن هل سيأتي الحاخام إلى إسرائيل؟ إن بعضا من تعبيراته التي ترتبط بالمعجزات، تقول إن الهيكل سوف يهبط على مقر «حبد» في «كراون هايتس» أي أنه سوف ينتظر الخلاص في «المنفى»، بجوار قبر صهره. ولكنه وفقا لوجهة نظر «الرمبام»، كان لابد أن يأتي إلى إسرائيل قبل انتخابات يونيو ١٩٩٢، ويحاول أن يغلق باب محادثات الحكم الذاتي ويغير الإطار السياسي في إسرائيل، حتى يتاح له أن يبني الهيكل[٨٤].

ولكي نعرف مدى تأثير هذا الإعلان من جانب الحاخام مناحم في أتباعه من حسيديي «حبد» في إسرائيل، نقرأ ذلك الحوار الذي دار بين أحد «الحبديين» من مستعمرة «زخرون يعقوب» كان مكلفا بتعليق اللافتات التي تبشر بمجيء «المسيح المنتظر» إلى إسرائيل، وبين أحد الإسرائيليين العلمانيين المتشككين في هذه الظاهرة:

ـ ما الذي سيفعله؟

ـ سيجمع كل مشتتي بيت إسرائيل.

ـ ومم سنعيش؟

ـ من معرفة القدوس تبارك هو.

ـ هذا غير كاف.

ـ الأطعمة اللذيذة ستوجد كالتراب.

ـ أين؟

ـ في بيتي وفي بيتك.

ـ وما الذي سأضطر لعمله في مقابل ذلك؟

ـ تضع «التفيلين» (عصابة الصلاة التي توضع حول الرأس وعلى الذراع) في الصباح.

ـ أهذا هو كل شيء؟

ـ ابدأ بهذا، وقل صلاة «الشماع» (صلاة التوحيد عند اليهود) ومن هنا سنواصل بعد ذلك.

ـ وهل سيواصل الناس الخروج للعمل في كل يوم؟

ـ نعم، ولكنهم سيضعون «التفيلين» أثناء العمل.

ـ وهل سيحصلون على أجر؟

ـ نعم، ولكنهم لن يقولوا أبدا إنه أقل مما ينبغي.

ـ إذن، فإن هذه ستكون جنة عدن للمشتغلين. وهم يجب أن ينتظروا المسيح بالفعل؟

ـ نعم.

ـ إذن فماذا أصنع بالأجر؟

ـ تشتري أطايب الطعام حسبما تشاء[٨٥].

وبطبيعة الحال، فإن ظروفا كثيرة حالت دون أن يأتي الحاخام مناحم شنيورسون إلى إسرائيل ليعلن أنه هو «المسيح المخلّص». وكان من بين هذه الأسباب سوء حالته الصحية. وقد أدى هذا الأمر إلى حدوث حالة من الارتباك وخيبة الأمل بين أتباع «حبد» الذين قادوا حملة ضخمة من الدعاية لهذا الحدث المرتقب، كما أشاع أيضا روح اليأس والشك في نفوس الكثيرين تجاه مصداقية الحاخام، وتجاه مصداقية الإيمان بمجيء المسيح المخلص في هذه الفترة.

وقد علق أحد المفكرين الإسرائيليين على هذه النهاية بقوله:

«إن حركة حبد هي حركة يهود طيبين ومخلصين، ويرأسها إنسان هو بالنسبة لآلاف من البشر زعيم محترم. إنه لم يقل أبدا إنه المسيح، ومن عمد إلى الإعلان عنه أنه المخلص، قد قصد، من وراء ذلك، أن يعمل من أجل تقوية الإيمان بالخلاص، وليس من أجل مجده الشخصي. إنني أخشى أن يكون صوت الصمت الدقيق الذي انتهت به الحملة الإعلانية قد أدى إلى عكس ماهدفت إليه فأضعفت الإيمان بدلا من أن تقويه. لقد رأى البعض أنه قد حدثت مبالغات إعلامية لم تثمر، وتحدث آخرون عن الكفر بالأسس الدينية، ولم يحدث المزيد من الإيمان بالخلاص للعالم نتيجة لتحديد تاريخ، وساعة، انقضت دون أن يحدث ثمة شيء»[٨٦].

وقد لاقت دعوة الحاخام مناحم شنيورسون بأنه «المسيح المنتظر» معارضة شديدة ليس فقط في الأوساط العلمانية، بل كذلك في الأوساط الدينية و«الحسيدية» و«الحريدية». لقد كان رد الفعل لدى طائفة حسيديي «ساطمر» لدى سماعهم لهذا النبأ في نيويورك، أنهم انفجروا في الضحك، وقال أحد حسيديي ساطمر: «لقد أصابهم الجنون. لقد أصبح الرابي فيما يبدو مهووسا بعض الشيء في الآونة الأخيرة. إن لديه خيالا خصبا وهو مقتنع بأنه المسيح.

وإذا لم يكن هذا الأمر محزنا فإنه بالفعل مضحك». ويعتقدون في «ساطمر» أن نقطة التحول في قضية المسيح قد حدثت في السنة الماضية، حينما صرح الحاخام تصريحا مذهلا، بأنه يئس من محاولاته لاستقدام المسيح. لقد قال بالفعل للحسيديم إن دورهم قد حان، وأنه قد قام بما يجب عليه عمله، وأنه من ناحيته، هو الأنسب ليكون مسيحا. ومنذ تلك اللحظة وهم يحاولون إقناع الجميع أن الحاخام هو المسيح»[٨٧].

وعندما سئل البروفيسور يشعياهو ليفوفيتش، وهو من كبار رجال الفكر في إسرائيل، ولكنه غير محسوب على أي من الأحزاب أو التيارات الدينية أو الأصولية في إسرائيل، عن رأيه في هذه القضية، أجاب بقوله: «إن هذا الرابي إما مريض نفسيا أو محتال، وهو يزرع آمالا كاذبة في قلوب الجماهير لأن الإيمان بأيام المسيح كان يؤدي دائما للإبادة، وكل مسيح هو مسيح كاذب»[٨٨].

وقد شاءت الأقدار ألا ينفذ الحاخام مناحم ما وعد به من مجيء إلى إسرائيل وإعلان نفسه مسيحا في أورشليم، لتعرضه لمرض عضال حال دون إمكان سفره إليها، وهو الأمر الذي أثر إلى حد كبير أيضا في دور الحاخام نفسه في انتخابات الكنيست الثالث عشر التي جرت في ٢٣ يونيو ١٩٩٢، حيث خسر أتباعه من اليمين المتطرف، كما خسر أتباعه من معسكر الحريديم (يهودية التوراة الموحدة)، وفاز حزب العمل ومعسكر اليسار بتشكيل الائتلاف الحكومي.

وعندما راح الحاخام في غيبوبة طويلة بسبب مرضه العضال، أصدرت حركة «حبد» منشورا ذكرت فيه: «لقد سقط الرابي، بلا حياة»، وأوضحت أن هذه المرحلة، حيوية في الطريق لتجلي الحاخام كملك مسيح. وقد دعت «حبد» شعب إسرائيل لقبول «عبء مملكة الرابي، لأن الرابي هو فوق كل البشر، وفوق العالم كله، وتكمن فيه قوى إلهية عجيبة كما النبوة»[٨٩].

المبحث الرابع: الحسيدية في إسرائيل

كان لفلسطين دائما مكانة رئيسية في الفكر الحسيدي. وكان الرابي الذي من مازيريتش يقول: «صهيون هي أساس العالم وهي حياة العالم». وكان رابي مناحم مندل الذي من فيتبسك يقول: «أرض إسرائيل هي الروح القدس ذاتها». وقد كان لهذه الفكرة اتجاهان رئيسيان: الأول ــ إدخال فلسطين إلى «المنفى»، حيث كان «الصديق» يرى أنه يعيش في فلسطين. وقد قال حسيدي «هحوذيه» (الرائي ـ النبي) الذي من لوفلين: «إن مت يسافر إلى «هحوذيه» يتصور في خياله أن لوفينت هي فلسطين، وحوش «بيت همدراش» عنده هو القدس، و«بيت همدراش» نفسه هو جبل المكبر. وحجرة الاعتزال الخاصة «بالهحوذيه» هي قدس الأقداس، وصوته هو «صوت الروح القدس».

والثاني ـ أنه كان لهجرة الحسيديم إلى فلسطين سببان رئيسيان:

أ ـ نشر شريعة الحسيدية وإقامة مركز حسيدي في فلسطين.

ب ـ الرغبة في استعجال الخلاص عن طريق الهجرة إلى فلسطين، وهو أساس مسيحاني بارز في الشريعة الحسيدية، وقد هاجر عدد من الحسيديم في بداية نشأتها. وقد حاول مؤسس الحركة «بعل شيم طوف» الذهاب إلى فلسطين، ولكن لسبب غير معروف عاد من حيث أتى في منتصف رحلته. وقد هاجر من بعده صهره ربي نحمان الذي من كوتوف عام ١٧٤٧، وفي عام ١٧٦٤ هاجر ثلاثون من الحسيديم على رأسهم ربي نحمان الذي من هورونكا وربي نحمان مندل الذي من فريميشليان وأقاموا مركزا حسيديا في طبرية. وكانت الهجرة الكبرى للحسيديم في عام ١٧٧٧ وضمت ثلاثمائة حسيدي على رأسهم ربي مناحم مندل الذي من فيتبسك. وفي عام ١٧٩٩

وصل إلى فلسطين ربي نحمان الذي من برسلاف، واضطر للعودة بعد ستة أشهر إلى أوكرانيا بدعوى أنه يريد أن يدفن إلى جوار ضحايا أحداث (١٦٤٨_١٦٤٩)[٩٠].

وقد شكل المهاجرون من الحسيديم طلائع اليهود الأشكناز الذين استوطنوا فلسطين في أواخر القرن الثامن عشر، وكانوا يتلقون الدعم المالي من مواطنهم الأصلية تطبيقا لنظام «الحلوقا» (الصدقات التي كان يتلقاها يهود فلسطين فيما عرف باليشوف القديم أي «الاستيطان اليهودي» القديم في فلسطين من يهود العالم)، وهو النظام الذي كان سائدا آنذاك[٩١].

ولما ظهرت الحركة الصهيونية عارضتها الحركة الحسيدية، ووقف الحسيديم بالمرصاد للصهيونية الدينية، على وجه الخصوص. وعلى الرغم من أن التوجه العام داخل الحركة الحسيدية كان ضد الهجرة إلى فلسطين بعد ظهور الحركة الصهيونية فإن بعض المجموعات الحسيدية انضمت إلى موجات الهجرة، فأسسوا في فلسطين مستوطنة بني براك عام ١٩٢٤ (تحولت إلى مدينة فيما بعد، وأصبحت المعقل الأول للحريديم في إسرائيل) قرب تل أبيب، ومستوطنة «كفار حسيديم»، ولاحقا «كفار حبد» كما استوطن بعضهم المدن، حيث ركزوا أنفسهم في مناطق خاصة، تلبية لحاجات حياتهم الاجتماعية. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية هاجرت مجموعات أخرى من الحسيديم إلى فلسطين. وعندما أعلن قيام دولة إسرائيل رفضت الحركة الحسيدية الاعتراف بشرعيتها بسبب طابعها العلماني. وعلى الرغم من تسليم الجماعات الحسيدية المختلفة بهذا الموقف من الدولة، فإن طبيعة علاقة هذه الجماعات مع الدولة، تختلف من جماعة إلى أخرى[٩٢].

ويوجد في إسرائيل اليوم عشرات الجماعات الحسيدية أهمها:

أولا: حسيديو «حبد»: وتعـود أصول هؤلاء إلى شرق أوروبا، وتلعب الآن دورا سياسيا في الساحة الإسرائيلية.

ثانيـا: حسيديو بولندا: وهم يضمون العـديد من الجماعات الحسيدية، وأهمها طائفة «جور» التي تفرعت عن طائفة «كواتسك»، وهي تعتبر المجموعة المركزية في حزب «أجودات يسرائيل». ويمثل هذه المجمـوعة يرأس عادة قائمة حزب «أجودات يسرائيل» في الانتخابـات. وتتألف طائفة «جور» من تجمعين مركزيين ينسبـان إلى رئيسيهما وهما: «هزليجستيم» و«هبرونستيم»[٩٣]. ومـن الطـوائف الحسيـديـة البـولنـديـة أيضـا جماعـة «أمشينـوب» و«ألكسنـدر» و«ستريكوب».

ثالثا: حسيديو هنغاريا: وهي تضم عدة جماعات أهمها جماعة «فايجنتش» وجماعة «بعلاز» وجماعة «ندبورنة».

وتعتبر كل مجموعة حسيـدية عالما مستقلا بـذاته داخل المجتمع الحسيدي نفسه، وكـون المرء حسيديـا لا يعني أن يكون متدينـا فقط، إنما يعني قبل كل شيء أن يكون عضوا في جماعـة حسيدية، تنظم وتؤمن له جميع شؤونـه الحياتية منذ ميلاده وحتى موته.

وتأتي الأحياء السكنية على رأس الخدمـات التي توفرها الطـائفة أو الجماعة الحسيدية لأتبـاعها، حيث تقيم كل جماعة حسيدية في مناطق سكنيـة خاصة بها ومن ذلك على سبيل المثال ضاحيـة «بعلاز» في القدس، وضاحيـة «تسانز» في نتانيا، وضاحية «فايجنتش» في بني براك[٩٤]، وضاحية «جور» في أشدود، وضاحية «أبوحصيرة» في بئر السبع. ومع أن الضـاحية الحسيدية يسكنها أتباع الطائفة عادة، إلا أنه بالإمكان أن يسكنهـا أحد أتباع جماعة حسيدية أخرى، إذا قبل الخضـوع للتعليمات والأنظمة الـداخلية التي تـدار الضاحيـة وفقها.

وعلى سبيل المثال فإن ضاحية «المحافظون على الأيمان» في القدس تخضع للأنظمة التالية:

على الساكن وعائلته التجوال في لباس عفيف. ويُحظر على النساء لبس الملابس القصيرة أو الشفافة، أو الخروج دون جوارب تغطي الساقين وعلى المرأة حلق رأسها.

* على الساكن أن يقوم بتعليم أبنائه في أماكن تربوية حسيدية.

* إذا أراد الساكن الاحتفال بمناسبة ما فعليه أن يحرص على عدم خروج صوت غناء النساء خارج بيته.

* على الساكن ألا يدخل إلى بيته أو يمتلك جهاز راديو أو تليفزيون أو مسجلا أو أي آلة موسيقية.

* لا يسمح للأبناء أو البنات بجلب أصدقائهم من الجنس الآخر إلى داخل الضاحية.

* إذا أخل الساكن بأي من هذه الشروط، توجه له ثلاثة إنذارات متتالية وإذا ما أصر على موقفه ولم يصلح ما أخله فعليه مغادرة الضاحية[٩٥].

وتؤمن الضاحية الحسيدية لأتباع الجماعة الحسيدية كل الخدمات مثل دور الحضانة ومؤسسات مساعدة المرضى، وبيوت لإيواء العجزة. ولكل جماعة يوجد محكمة خاصة بها ومؤسسة لرعاية الاحتفالات. وللموسيقى أهمية خاصة في عالم الحسيديم، ولعل أوضح مثال على هذا الاهتمام تلك الأسطورة التي تقول إن أحد (الأدامرة) قام بتأليف أغنية أثناء إجراء عملية جراحية له، وذلك أنه رفض أن ينوّم بالمخدر (البنج) فقام بتأليف الأغنية لينسى الألم، ويلاحظ أن أغلب الجماعات الحسيدية تمتلك فرقا موسيقية خاصة بها، حيث تتكون

الفرقة من ملحنين وعازفين ومغنين وأحيانا يدعو «الأدمور» الملحن إليه ويطلب منه تلحين أغنية جديدة بمناسبة حدث ما[٩٦].

ويقوم «أدمور» الجماعة بإصدار التعليمات بين الحين والآخر لتنظيم حياة الجماعة الحسيدية. ويتم نقل هذه التعليمات عبر الجباة «هجبَّائيم»، وإلصاقها على كل معبد أو مؤسسة تابعة للطائفة. «فأدمور» طائفة جور، على سبيل المثال أصدر تعليمات واضحة لأتباعه تم بموجبها تحديد اتساع المسكن الذي سيقوم الحسيدي بشرائه، ومنع استعمال رخام أغلى من رخام الخليل العادي في عمليات البناء، كما حظر استعمال الأواني الخزفية الملونة، ومنع الأزواج الشابة من امتلاك مسكن يحتوي على أكثر من ثلاث غرف، ومنع دعوة أكثر من مائتي شخص لحفلات الزفاف، وأكثر من أربعة عشر شخصا للحفلات الخاصة[٩٧].

ولم تتقلص المكانة التي يحظى بها «الصِديق» في إسرائيل، بل ازدادت قوة واتساعا، «فالأدمور» (وهو الاسم الذي يطلق على الصِديق في إسرائيل» هو ملك حقيقي يتربع على عرش الطائفة، وله ملابس خاصة وعادات خاصة، ويحيط به المستشارون والمساعدون والحجاب والخدم، وتخصص لراحته السيارات الفخمة التي تضاهي سيارات رؤساء الدول، وتوضع تحت تصرفه أموال الطائفة التي تؤمن له ولأسرته مستوي معيشيا عاليا. ويروى عن «الأدمور» يسرائيل من طائفة روجين الحسيدية أن اصطبلاته كانت تغص بالخيول النادرة، وأنه كان يتنقل بعربة كبيرة، بحيث لم يكن الحسيديون البسطاء يتمكنون من رؤيته، وكان أبناؤه وبناته يعيشون معه في القصر ويتصرفون كالأمراء، فكانت بناته يلبسن أحدث الأزياء، ويسافرون إلى فيينا لمشاهدة عروض المسرح والمشاركة بالسهرات، ومع هذا نجده قبيل موته يرفع عينيه إلى السماء ويقول: «لم أستمتع من الحياة الدنيا هيه حتى كسمك شعرة»[٩٨].

وبسبب هذه القداسة التي تحيط «بالأدمور» يحاول كل حسيدييه التقرب منه، وإيجاد علاقة مباشرة به، وهم يتراكضون خلف سيارته، ويتدافعون لرؤيته، لأنهم يعتبرون أن من التقوى النظر إليه، والانصياع إلى توجيهاته دون نقاش، وتقبيل يده، وهم لا يقدمون على أمر مهم دون إذنه، فترى الحسيدي يهرع إلى «الأدمور» التابع له، عندما يتلقى وظيفة جديدة، أو ينوي إجراء عملية جراحية، أو عند رغبة الحسيدي في تغيير عمله، أو الزواج. و«الأدمور» هو الذي يقرر لمن يصوت أتباعه في الانتخابات إن سمح لهم بالتصويت، وهو الذي يقرر الخط السياسي لطائفته، وهو الذي يدير الطقوس والاحتفالات الدينية، وأشهرها طقس (الطايش)، وهو عبارة عن مأدبة عشاء تعقد مساء السبت، يلتقي «الأدمور» خلالها مع أتباعه. ومن أهم الطقوس أيضا طقس «ارتقاء الروح» والذي يعقد في السابع من عيد الفصح، وبه يقوم «الأدمور» بالرقص والغناء مع الحسيديين الذين يعتقدون أن الروح بهذا الطقس ترتقى إلى السماء وتطلب العفو والمغفرة للطائفة[٩٩].

«إن الطائفة أو الجماعة الحسيدية كانت تتشكل في الأصل بأن يقوم رجل باجتذاب مجموعة من الأنصار حوله ومع مرور الزمن يصبح هذا الرجل «أدمورا» عليهم. لذا فإن كثيرا من الجماعات الحسيدية التي تشكلت انحلت بموت «أدمورها»، وبعضها بقيت صامدة حيث كان يتم تنصيب أدمور جديد لها، من ورثة أو أقرباء الأدمور السابق. ويقوم الأدمور عادة بتقريب ولي عهده إليه وغالبا مايكون ابنه الأكبر، ويقلده منصبا يشير إلى هذا الاصطفاء. وقد درجت العادة عند الحسيديم على اعتبار من يتولى منصب حاخام الحي، أو حاخام المدرسة الدينية التابعة للطائفة بأنه هو «أدمور» المستقبل، أما إذا ترك «الأدمور» وصية بعد موته فذلك يسهل على أتباعه كثيرا، لأنهم ينصاعون لإمرة الرجل الذي اختاره لهم «أدمورهم» الراحل. وفي بعض

الطوائف الحسيدية مثل طائفة «نـدبورنـه» يصبح كل أبناء «الأدمـور» المتوفى «أدامـرة» ، وهـم يبررون ذلك بأن هـذا الأمـر سيؤدي إلى انتشـار الأفكـار الحسيديـة، وبعض الطوائف الحسيديـة الأخرى تمتلك طرقـا أخرى لتنصيب «الأدمـور» عن طريـق الانتخاب، أو تـوقيع عـرائض تأييـد لمن يعتقدون أنـه الأصلح لتولي هذا التنصيب»[١٠٠] .

وقد شهد التاريخ الحسيدي في إسرائيل كثيرا من حالات التمرد على سلطة «الأدمـور» ، أو الصراع على تـولي هـذا المنصب، وحـدثت عمليـات تـزييف وصايا . ومن الأمثلة على هذه الصراعات أيضـا ماحدث في طائفة «فايجنتش» عندما قرر أدمور الطائفة تغيير حـاخام الحي، وهو ابنه البكر يسرائيل هاجر، وتعيين الابن الصغير مناحم منداال بدلا منه، مما يعني حرمان الابن الكبير من تولي منصب «الأدمور» بعد وفاة أبيه . وقد أدت هذه الخطوة إلى حدوث انشقاق في الطائفة، حيث نـاصر قسم الابن وظل قسم على ولائه للأب، ولم يحل هذا الخلاف إلى اليوم .

وفي بداية الثمانينيات وقعت حادثة طريفـة عندما تم تتويج «أدمور» جديد لطائفة «سلوليم» قبل وفاة «أدمور» الطائفـة أفرهام فاينبرج الذي كان في الثانية والتسعين، حيث أقـدم أتباع صهـره الـذي كان لسنـوات طـويلة ولي العهـد الـرسمي ومديـر المدرسة الـدينيـة على عقد اجتماع أعلنـوا فيه تنصيب صهـره «أدمورا» جديدا قبل وفاة أدمور الطائفة بشهور. وقد أدى هذا الأمر إلى انشقاق في هـذه الطائفـة، وأصبحت هنـاك اليوم طـائفتـان : «سلوليم البيضـاء» أي الرسمية، و«سلوليم السوداء»[١٠١] .

وهكذا أدى نظام السلطة الوراثية الذي ينتشر بين الطوائف الحسيدية، إلى اعتلاء عـرش «الأدمورية» من قبل أشخـاص غير أكفاء أو مؤهلين لتـولي هذا المنصب . وقد تقلد بعضهم هذا المنصب وهو مازال بعد شابا . ومن ذلك على

سبيل المثال، أن أدمور طائفة «بعلاز» تـوج رسميا بعد وفاة أبيه ولم يكن قد أتم التاسعة عشرة من عمره بعد[١٠٢].

وهناك «أدامرة» صوريون، وهـم الذين لا يمتلكون أتباعا، لأن أتباعهم قد هلكوا خلال الأحداث النازية في أوروبا، ومن هؤلاء أدمور طائفة «محنوبكة»، وأدمور «بـوهوش»، وأدمـور «ستروفكوب». وهـؤلاء الأدامرة ينـالون الاحترام لسنهم، وهـم يظهـــرون مع «الأدامـرة» ذوي النفـوذ والأتبـاع في المنــاسبـات والاحتفالات. ويحدث أحيانا، أن تكون طـائفة حسيدية كبيرة دون «أدمور»، مثل طـائفة «بـرسليف» حيث توفي «الأدمـور» الأخير لهذه الطائفـة قبل ١٧٠ عاما. ومنذ ذلك الحين وهي دون «أدمـور»، وهي تسمى في الشارع الحريدي «الحسيدية الميتة». ومن أجل حل هذه المشكلة جلب أتباع هذه الطائفة كرسي «الأدمور» الأخير إلى إسرائيل من روسيـا، ووضعوه داخل خزانة زجـاجية كبيرة في معبد الطائفـة بحي «مائة شعاريم»، ولا تفتح هذه الخزانة إلا عندمـا يولد ابن جــديـد للطــائفـة، حيث يتم وضع الطفـل على الكـرسي، للمبــاركـة والتحصين. بيد أن تكليف الكرسي القيام بأعباء «الأدمورية» لم يحل المشكلة، فتكونت في السنوات الأخيرة داخل هذه الطائفة مجموعات عديدة، لعل أهمها مجموعة الحاخـام اليعزر برلند رئيس المدرسـة الدينية «شوبـوبيتيم» في القدس القديمة، الذي ربما يتحول إلى «أدمور» لهذه الطائفة في المستقبل»[١٠٣].

ومما يـذكر أن الاتصــال بين «الأدمور» وأتبـاعه ليس مبـاشرا، ذلك أن كل جماعة حسيـدية تتكـون من هيكل هرمي، يقف «الأدمـور» على رأسه، ويحتل الأتباع قاعدته، فيأتي بعد «الأدمور» في المنزلة أبناء عائلته الذين يكونون موضع ثقة الأتباع، ويليهم المتقدمون في السن، الـذين يجلسون إلى جانب «الأدمور» في المناسبات. وهنـاك «الجباة»، وهم يحتلون مركزا مهما في الحركـات الحسيدية لأنهم هم الـذين يتولـون إدارة مملكة «الأدمور»، وهــم حلقة الوصــل بينه وبين

الجمهور، وعددهم يعتمد على حجم الجماعة وسن الأدمور، فإذا كان طاعنا في السن فهو يحتاج «لجباة» ومساعدين أكثر عددا. ومن مهامهم الرد على مئات المكالمات الهاتفية التي تنهال على بيت «الأدمور» ليلا ونهارا من الحسيديم في إسرائيل والخارج، من الراغبين في الحديث مع «الأدمور» أو الاستفسار عن أمر ما أو طلب البركة. ويتولى «الجباة» نقل مضمون هذه المكالمات إلى «الأدمور» الذي يسجل رده على كل أمر منها بكتابة كلمة على قصاصة من الورق، ويدرك الجباة معنى هذه الكلمة ويقومون بإعادة الإجابات إلى السائلين، وهناك عدة أنواع من القصاصات منها ماهو مخصص لطلب البركة، ومنها ماهو مخصص للأسئلة[١٠٤]. ويأتي بعد الجباة ما يطلق عليهم «بالنخبة المتعلمة» وهم تلامذة «الأدمور»، ويختلف اسم هؤلاء من جماعة حسيدية لأخرى، فطائفة «بعلاز» تسميهم، «هيوشبيم» أي (المقيمين)، وطائفة «حبد» تسميهم «هعوبديم» (العاملين)، وطائفة «جور» تسميهم «كوماندتيم» أي (رؤساء الجماعة). ويلاحظ أن لهؤلاء تأثيرا كبيرا في اختيار «الأدمور»[١٠٥]. وهناك أيضا الخدم الذين يتم اختيارهم من أفضل تلاميذ «الأدمور» لخدمته، ويقومون بتحضير الطعام له، والاهتمام بنظافة المكان الذي يوجد فيه، كما يساعدونه في ارتداء ملابسه، إن كان طاعنا في السن[١٠٦].

ويلاحظ أن «الأدامرة» في إسرائيل اليوم، يحاولون تخطي حدود طوائفهم وجماعتهم ولعب دور أكبر في المجتمع الإسرائيلي، وخاصة على الصعيد السياسي. فكثير منهم أعضاء في «مجالس حكماء التوراة»، التي توجه الأحزاب الدينية، وكلما ازداد نفوذ الطائفة التي ينتمي إليها «الأدمور»، زاد نفوذه وقويت مكانته داخل «مجالس حكماء التوراة».

الفصل الثاني

«الحريديم»

(المغالون في التشدد الديني وتكفير الدولة والانعزال الجيتوي)

المبحث الأول: «الطائفة الحريدية»:

يطلق على اليهود المتـدينين المغالين في التشدد، والذين يعـادون الصهيونية ويكفرون الدولة ويعيشـون في عزلة جيتوية اسم «الحريديـم» (المفرد «حاريد» بمعنى ورع ـ تقـي). «والحريديم» ليسوا كـالمتدينين العـاديين الذين يـرتدون «الطاقيـة اليهودية» (هاكيبـا)، أو المتدينين التابعين «للحزب الـديني القومي» الـذي يتعـامل مع الأحـزاب العلمانيـة في إسرائيـل من منطلق اعتنـاقـه للأيـديولـوجية الصهيونيـة، أو حتى الأحزاب الـدينية الأكثر تطـرفا الـرافضة للصهيونيـة مثل «أجودات يسرائيل». إن «الحريـديم»، خلافـا لهؤلاء جميعا، يرتدون مـلابس ذات لون أسود، أيا كـانت درجة حرارة الجو، ويـرتدون غطاء أسود للرأس أسفل قبعة سوداء ويرسلون ذقونهم. ويعيش «الحريديم» في جو القرون الـوسطى، ويتحدثـون «الييديش» (خليـط من العبرية والألمانيـة) لغة اليهود الـذين كانـوا يعيشون في «منطقة الاستيطـان» (تحوم هموشاف) في شرق أوروبـا. وهم واثقون بأنهم يملكـون الحقيقة لفهمهم واطـلاعهم على الكتب اليهودية المقدسة (وبصفة خاصة التلمود)، وأن طريقهم هو الطريق الصائب الـوحيـد. وهم يستخـدمـون وسائل «الإكـراه الـديني» (هكفيـاه هـداتيت)

والتدخل في حياة الآخرين، وكل الوسائل بالنسبة لهم مشروعة، بما في ذلك استخدام سلاح الاعتداء والمتفجرات ضد اليهود الآخرين الضالين، ويشنون حربا على الثقافة العلمانية للمجتمع الإسرائيلي، ويهاجمون دور السينما، وحمامات السباحة المشتركة، والصحف العلمانية، مما يثير عنفا مضادا من جانب العلمانيين، ولكنهم لا يرتدعون ويعتبرون أنهم يشنون حربا مقدسة باسم الرب»[(١٠٧)].

ولم تكن «نطوري كارتا» الحركة الوحيدة التي تعارض الصهيونية، بل قد سبقتها مجموعات صغيرة أخرى، وقد برز دور هذه المجموعات عند تأسيس «الحاخامية الرئيسية» عام ١٩٢١، كإطار رسمي مسؤول عن شؤون اليهود في فلسطين، فقد رفضت هذه المجموعات الاعتراف بالحاخامية لأنها مؤسسة صهيونية، وأقامت هذه المجموعات «لجنة المدينة للطوائف الأشكنازية» في مدينة القدس، وكانت هذه اللجنة تمثل في الواقع جميع المتدينين المعادين للصهيونية في القدس. وفي عام ١٩٤٥ تعرضت هذه اللجنة للانشقاق بعد فشل المعتدلين الذين كانوا ينادون بحد أدنى من التعاون مع الحركة الصهيونية، في الانتخابات الداخلية للجنة. وكان معظم هؤلاء المعتدلين من «أجودات يسرائيل». وقد انتظم الذين أصروا على موقفهم المعادي للحركة الصهيونية تحت اسم جديد هو «الطائفة الحريدية» التي مازالت قائمة إلى يومنا هذا، حيث تشترك الجماعات الدينية المتآلفة فيها - وأغلبها حسيدية - حول فكرة واحدة.

ومنذ ذلك الوقت لم تعد «الطائفة الحريدية» تمثل جميع «الحريديم»، حيث انضوى «المعتدلون» تحت راية «أجودات يسرائيل» والأحزاب الدينية الأخرى، فيما انضوى «المتطرفون» تحت لواء «الطائفة الحريدية». واشتعلت بين الطرفين منذ ذلك الحين حرب عنيفة مازال أوارها مستعرا حتى وقتنا الحاضر[(١٠٨)].

وتتكون «الطائفة الحريدية» من تآلف عـدة جماعات حسيدية أهمها طائفة «ذرية أهارون»، وطائفة «ساطمر»، والمدرسة الدينية «اليشيفا» التابعة لتلاميذ دوشنسكي، وقسم من جماعــة «المقّـدسيين» (هَيْروشَلْميم). ويقــدر عـدد أتباعها حسب مصادرها بثـلاثين ألف نسمة، فيها تقدرهم مصادر «أجودات يسرائيل» بثمانيــة آلاف نسمـة، يعيش معظمهــم في حي «مـائة شعــاريم» والضواحي والأحياء «الحريدية» المحاذية[١٠٩].

وهذه الطائفة ليست هيئة أو جهة بقدر مـاهي أسلوب وطريقة قائمة على مبـدأ مقاطعـة الدولـة الصهيـونية، وتترجم هـذه المقـاطعة على أرض الـواقع بمعيـارين: الأول عـدم الاشتراك في انتخـابــات الكنيست أو الانتخـابـات المحلية، والثاني عـدم تلقي الأموال من الصهاينة. وتختلف الجماعـات المتآلفة ضمن «الطـائفـة الحريديـة» حـول المسألـة الأخيرة. فمنهم من يـرفض تلقي الأموال للمؤسسات التربويـة من الدولة، ولكنهم يتلقون الأموال من «التأمين الـوطني»، (هِبَطـوّاح هَلْئـومي)، وهـم يبررون ذلك بأن الأمـوال المخصصـة للمؤسسات التربوية، هي «أموال أيديولوجية» تحمل رائحة الدولة وتأثيراتها، على حين أموال التأمين الوطني «محايـدة» ولا «رائحة» لها، إلا أن هذا الرأي لا يروق لبعض الجماعات الأخرى فيرفضـون أموال التأمين الوطني أيضا لأنها هي الأخرى «أموال صهيونية»[١١٠].

ومن النـاحيـة الرسميـة، فإن على عضـو «الطـائفة الحريـديـة» أن يمتثل للأسس «الثمانيـة عشر» التي تعتبر دستورا للطـائفة والتي تحدد أيضا واجبـاته تجاه الطـائفـة، وأهم هـذه الأسس: الانصيـاع لأوامـر حـاخـاميـة ومحكمـة الطائفـة، ومعارضة الصهيـونية وجميع نشاطاتها، ومقـاطعة مدارس ومعـاهد تعليم اللغـات الأجنبيـة، ومقاطعـة حـزب «أجودات يسرائيل» لتعـاونـه مع الصهيونية، وعـدم الاشتراك في انتخابات الكنيست أو الانتخـابات المحلية، وعـدم تنـاول أي طعام أو شراب غير مصرح بـه من قبل محكمـة الطـائفـة،

والإيمان القاطع بأن إقامة الدولة الصهيونية قبل قدوم «المسيح المنتظر»، إنما هو عقـاب خطير من الله، وأن «الكنيسـت» (البرلمان الإسرائيلي) تدنيس لأوامـر الله، وإهـانة للتوراة لأن قوانينـه تتناقض مع شريعة موسى، والمحـافظة على اللبـاس العفيف، وإرسـال الأبناء للتعلم في مـدارس مجازة من قبل الطـائفـة والتي غـالبا ما تستخـدم اللغة البيـديشية في التعليم، ولا تنتمـي إلى أي تيار تعليمي آخر يتلقى مساعدات حكومية(١١١).

وتقدم الطـائفة لأتبـاعها مجمـوعة من الخدمـات الطائفية مثـل: المحاكم الـدينيـة، والمعلمين والمرشـدين، ونظـام كـامل لترخيص المسـالخ والمخـابـز والمطاعم والأطعمـة والمشروبات حسب القواعد الشرعية «الكـاشير»، وأماكن تربوية وثقافية ودوائر زواج، ولجان تعمل من أجل الفتيات، ولجنة للمحافظة على الأماكن المقـدسة، وصندوق إنقاذ لتمـويل المؤسسات التربويـة بدلا من أموال وزارة التعليم، إضـافة إلى صنـدوق خاص لتعليم الفتيـات، وصندوق لمساعدة العـائلات التي ترغب بتزويج ذكورها، وصندوق لمسـاعدة العائلات الفقيرة والمحتاجة، وصنـدوق للحاخامية ولجنة للحفـاظ على حرمة السبت، وصحيفة أسبوعية باسم «هاعيدا» (الطائفة)(١١٢).

وتدار «الطـائفة الحريديـة» بعدة هياكـل رئيسية بعضها يتم تكـوينها عن طريق الانتخابات وأهم هذه الهياكل:

(١) **مجلس الواحد والسبعين**: وهو أوسع هيئة إدارية رئيسية، وقد اختير الرقم (الواحد والسبعون) بسبب رغبتهم في التشبه بـ «السنهدرين» الذي كان فيه مثل هذا العدد من الأعضاء. وفي الواقع العملي فإن هذا المجلس لا ينعقد إلا في المناسبات الخاصة، والحالات الطارئة.

(٢) **مجلس الثلاثـة والعشرين**: وهو ينتخب من داخل المجلس السابق، ويتوجب عليه الاجتماع في مطلع كل شهر.

(٣) المجلس التنفيذي: وهو ينتخب من داخل مجلس (الثلاثة والعشرين)، ويمثل هذا المجلس الجهاز الفاعل الذي يدير «الطائفة الحريدية»، ويقف على رأس هذا المجلس في الوقت الحاضر الحاخام جرشون شطمي كما يلعب سكرتير الطائفة الحاخام يوسف شنبيرجي دورا بارزا فيه(١١٣).

(٤) محكمة الطائفة «بجتس»: وهي تقف على رأس جميع المؤسسات السابقة، ودورها شبيه بالدور الذي تلعبه «مجالس حكماء التوراة» عند الأحزاب الدينية، سواء بالنسبة لكيفية تشكيلها أو صلاحياتها، بحيث يمكن اعتبارها «مجلس كبار علماء التوراة» للطائفة الحريدية. وتبت هذه المحكمة في جميع الأمور المالية والشخصية، وتتمتع بصلاحيات واسعة في شؤون الطائفة الأخرى، وهي تتكون من رئيس وخمسة أعضاء يمثلون الجماعات المختلفة المنضوية تحت لواء «الطائفة الحريدية». وفي الوقت الحاضر فإن هذه المحكمة مؤلفة من:

١ ـ الحاخام يتسحاق يعقوب فايس: وهو رئيس المحكمة، وهذا المنصب يجعله الشخصية الأولى في «الطائفة الحريدية»، وهو يمثل طائفة «ساطمر» الحسيدية.

٢ ـ الحاخام يسرائيل يعقوب فيشر (عضوا): ويمثل اللتوانيين المقدسيين.

٣ ـ الحاخام بنيامين ريبنوبنتس (عضوا): ويمثل «الحسيديم» من «اليشوف القديم» ويعتبر مقربا من طائفة «ذرية أهارون» الحسيدية.

٤ ـ الحاخام يسرائيل موشيه «دوشينسكي» (عضوا): ويمثل طائفة «دوشينسكي» الحسيدية.

٥ ـ الحاخام موشيه آريه فرينر.

٦ ـ الحاخام أفراهام دافيد هوروفيتش.

وقد مارس أدمور طائفة ساطمر الحاخام يوئيل طايطلبويم تأثيرا كبيرا على محكمة الطائفة، حيث يعتبر الزعيم الروحي الأعلى للطائفة الحريدية والممول الرئيسي لنشاطاتها. وبعد وفاته تقاسم هذه السلطة التأثيرية ابنه الذي أصبح أدمورا للطائفة، والحاخام فايس رئيس المحكمة وممثل «ساطمر» في الطائفة، والحاخام فرينر[١١٤].

ومن الجدير بالذكر أن عملية تشكيل الجماعات داخل الطائفة هي عملية غير ساكنة، فهناك جماعات تدخل لهذه الطائفة، وجماعات تخرج منها، ولعل أهم انشقاقين شهدتهما هذه الطائفة كان انفصال «نطوري كارتا» ـ فرع الحاخام عمير أم بلوي عام ١٩٦٥، بسبب رفض محكمة الطائفة عقد زواج الحاخام المذكور على مطلقة فرنسية متهودة، وانفصال طائفة «بعلاز» الحسيدية عام ١٩٨٠ بعد أن أصدر الحاخام الأكبر للطائفة يتسحاق فايس أمرا يمنع تعليم الأولاد في مؤسسات تتلقى الأموال من الدولة. وقد أصاب هذا القرار «بعلاز» بصورة مباشرة. وكان عليها أن تختار بين انتمائها «للطائفة الحريدية» وبين تلك المساعدات فاختارت الأخيرة[١١٥]. ولعل هذه الانشقاقات التي تعاني منها هذه الطائفة بين الحين والآخر، تظهر أزمة الطائفة الداخلية. فهي رغم تناميها عدديا، تعاني من ظاهرة التفتت بصورة واضحة بسبب الإغراءات التي تقدمها دولة إسرائيل لأتباعها شريطة تعاونهم معها، ولو بصورة غير مباشرة. لقد أرادت هذه الطائفة محاصرة الدولة وعزلها، لكن ما حصل هو العكس تماما، فتيار الدولة الجارف هز معاقلها الرئيسية، وجردها من زمام المبادرة، فوقعت ضحية الحصار والعزلة.

ويلاحظ أخيرا أن أهم النشاطات التي تقوم بها هذه الطائفة، والتي تعرف الجمهور العلماني في إسرائيل عليها من خلالها، كان تنظيم المظاهرات احتجاجا على تدنيس السبت وانتهاك حرمته، أو احتجاجا على انتشار الإباحية.

ويقرن الحريديم بين الشيوعية كعقيدة ملحدة وبين الصهيونية كعقيدة علمانية كافرة نادى بها ملحد هو هرتسل. ففي مقال رئيسي نشر في العدد ٥٤٤ (١١ سبتمبر ١٩٩١) بقلم يسرائيل إيخلر المتحدث بلسان حسيدي بلعاز ورئيس تحرير المجلة المعبرة عنهم التي تحمل عنوان «همحنية هحريدي» (المعسكر الحريدي)، تحدث بفرحة غامرة عن سقوط الشيوعية قائلا: «عندما زرنا الاتحاد السوفييتي منذ عامين، لم يكن هناك مدخل رئيسي لمدينة متوسطة أو كبرى لم يكن فيه تمثال للينين بحجم كبير على أبوابها.. وهاهم الآن يرفعون كل التماثيل والأوثان. لقد سقطت على الرصيف كالناموس وكمخلفات الوثنية، في المكان الذي يليق بها». وواصل حديثه قائلا: «تصوروا أن شخصا ما طلب رفع صورة هرتسل من فوق حائط قاعة الكنيست؟ ويوافق الجميع على هذا بالإجماع. إن طرح هذه «الفكرة الشيطانية» من شأنه أن يثير مئات الآلاف من الصهاينة المتحمسين. لقد عاش هرتسل قبل لينين، ولم تكن فكرة التمرد ضد الرب إله إسرائيل والكفر بتوراته فكرة تقل في عنفوانها عن الفكر الشيوعي السوفييتي. لقد حدث ماحدث بالفعل في روسيا، وهم ينظرون اليوم إلى الشيوعية على أنها نظام حكم أجنبي ونظام احتلال. ولنا أن نتصور حدوث صحوة كهذه لجماهير الحريديم في البلاد، دون سفك دماء؟ إننا واثقون بأن ذلك اليوم الذي سيعود فيه شعب إسرائيل إلى منابعه ويتحرر من كل الأفكار الكاذبة العلمانية لن يكون بعيدا»[١١٦].

وهكذا نرى أن القوى الدينية الحريدية في إسرائيل تسعى إلى ما من شأنه غسل إسرائيل وتنظيفها من شوائبها الصهيونية وجعلها تتطور في اتجاه «حكم التوراة» الذي لن يتم إلا عن طريق تطور سلمي على غرار ماحدث للشيوعية في الاتحاد السوفييتي، تسقط فيه كل أوثان الصهيونية العلمانية الكافرة لتصبح شريعة التوراة هي المرجعية الأولى للحياة في دولة إسرائيل.

وإذا أردنا أن نتعرف عن قرب على ملامح تلك الجماعات اليهودية التي تفسر التاريخ والحاضر والمستقبل، وفقا لنصوص التوراة، وتصم كل من يعارضها بالكفر والإلحاد، وتهدد كل من يتبنى أي فكر يخالفها بالويل والثبور، وعلى موقفها من الصهيونية ومن دولة إسرائيل، لن نجد أشمل وأبلغ من ذلك الوصف الذي قدمه الأديب الإسرائيلي عاموس عوز في كتابه «In the Land of Israel» (في أرض إسرائيل):

«كان من الطبيعي أن أبدأ جولتي بحي جيئولا بالقدس الغربية.. وعندما عرجت إلى شارع «ملوك إسرائيل» شعرت ببرودة في أوصالي، فقد كنا في فصل الخريف، ووجدت الشارع كعهدي به يعج باليهود التقاة (الحسيديم) من مذهب المتصوفة، يرتدون ثيابهم الطويلة السوداء، وقد طالت لحاهم حتى بلغت صدورهم أو تكاد، يضعون العدسات الزجاجية فوق أعينهم، ويتحدثون باليديشية (وهي لغة عبارة عن خليط من المفردات الألمانية والسلافية والعبرية، وكانت لغة (الجيتو) اليهودي في أوروبا الشرقية ولا يزال المهاجرون من أوروبا الشرقية إلى إسرائيل يتحدثون بهذه اللغة التي أحيطت بهالة من القداسة، كما لا تزال هذه اللغة تدرس في المدارس التلمودية في إسرائيل، مما يخلق مشكلة عويصة، حيث إن الحركة الصهيونية تعادي اليديشية لأنها تسعى إلى إحياء العبرية باعتبارها الوعاء الحقيقي للتراث اليهودي).

حقيقة أن الوجوه جديدة بالنسبة لي، ولكن الشوارع والطرق والأزقة والحارات والمباني والمتاجر مألوفة، كأنني غادرت المكان بالأمس فقط، وتذكرت أيام طفولتي في هذا الحي. لقد كان المكان يعج بالمثقفين اليهود الذين وفدوا من أوروبا الشرقية، وباللاجئين المتعلمين الذين هربوا من ألمانيا والنمسا خوفا من بطش النازية. كانوا يعيشون جنبا إلى جنب في سلام مع طائفة اليهود الأرثوذكس المتعصبين دينيا. كنت تستطيع أن ترى هنا جميع الفئات: الحرفيين والطلاب والمسؤولين بالنقابات العمالية، ورواد (الحزب الديني القومي)،

وأصحاب المدرسة التنقيحية في الدين، وموظفي حكومة الانتداب البريطاني، وعاملين في الوكالة اليهودية، وأعضاء منظمتي (الهاجانا) و(إرجون تسفائي لئومي) المنظمة العسكرية القومية، وأعضاء (منظمة الشباب) التابعين لحزب (حيروت)، وأعضاء (الحركة الاشتراكية الموحدة) المبام، ومنظمة (بني عقيبا) والحركة الشبابية الدينية، وباحثين بارزين، وحمقى، ومجانين تحرقهم أنوار النبوءة، أولئك الذين كانوا يعتقدون أنهم خلقوا ليصلحوا العالم، وكان كل واحد منهم يعتقد أنه هو نفسه (المسيح المخلص) المنتظر الذي سيخلص اليهود من آلامهم، وفي سبيل هذا الاعتقاد فهو على استعداد دائم لصلب معارضيه ليصلب هو نفسه في النهاية.

ولعل التغيير الوحيد والحقيقي الذي طرأ على هذا المكان، هو أن كل هؤلاء قد ذهبوا بعيدا دون أن يخلفوا أي أثر أو علامة تدل على أنهم كانوا هنا في وقت من الأوقات. وتساءلت أين ذهبوا؟ هل غادروا المكان، أم غيروا أفكارهم؟ أم عساهم وجدوا مكانا أكثر اعتدالا يستطيعون التفكير والتنفس فيه؟ لعلهم اكتشفوا أن الحي يلفظهم، وأن سكانه لا يؤمنون بما يقولون، أو أن المكان غير قابل للتغيير، وأن أهله يؤمنون بمعتقدات وأفكار ورثوها عن أجدادهم منذ آلاف السنين، عن الحياة والموت والخلاص والأغيار (غير اليهود) الآخرين، تلك المعتقدات التي ضربت بجذورها عميقا حتى أصبح مجرد مناقشتها أمرا غير مسموح به، لعله يؤدي إلى اندلاع براكين السخط والغضب.

وأخذت أقلب النظر وأعمل الفكر فيما انتهت إليه الحال في هذا الحي العتيق، لقد عاشت الصهيونية هنا فترة من الزمن تكتسي العلمانية، لكنها طردت وأبعدت بعد أن هزتها المعتقدات اليهودية الراسخة الموغلة في التطرف. لقد انتصرت اليهودية الأرثوذكسية وطائفة «الحسيديم» في حي جيئولا بالقدس الغربية على الصهيونية. فهل ياترى ستكون هذه هي نهاية المعركة المنتظرة بين الحركة الصهيونية منذ نشأتها وبين اليهودية الأرثوذكسية؟.

حسنـا، لقـد رحلت العلمانيـة إذن من الحي، وأصبح المكـان يحفل الآن «بالحسيديم» وتلاميذ المدارس التلموديـة الذين أقبلوا من أحياء أخرى مثل حي «مائة شعاريم»، بل من أماكن بعيدة من العالم مثل نيويورك وتورنتو وبلجيكا، وأصبحت اللغة اليـديشية هي لغة الشـارع، ولولا أشجـار الزيتون والصنـوبر وعبق القدس الخاص، لاعتقـد المرء أنه يسير داخل أحد التجمعات السكـانية اليهودية داخل الجيتو في إحدى مدن أوروبا الشرقية قبل ظهور هتلر.

لقـد رأيت بعيني انبعاث اليهـوديـة الأرثوذكسيـة. وبدأت أتسـاءل: هل ستدخل في صراع مع الصهيـونية؟ ولكن هل تنـاسوا فوائد الصهيـونية التي لا يمكن إنكارهـا. لقد استطاعت أن تحول عن طـريق شبكة معقدة ومتـداخلة عـرق عامل أمـريكي من ديترويت وفـلاح من أوهايـو أو ميسوري إلى أمـوال تتـدفق إلى داخل إسرائيل من خلال قنـوات المعـونة الخارجيـة، ثم تتغلغل في أنسجة الصهيونية وتمتص في النهاية داخل هذه الأحياء السكنية ينفق منها على المدارس التلمودية، ونظام الخدمة الاجتماعية التابع للحاخامية الكبرى، وعلى المؤسسات الدينيـة التي تنفق المعونات الخيرية على الفقـراء والمحتاجين. ومن مفارقات القـدر أن مليارات الدولارات التي تقدم سنويـا إلى تلك الدولة التي تقول بطاقـة هويتها إنها ديمقراطية ومستنيرة وتقـدمية، تصل إلى هذا المجتمع المغلق الذي زرته، والذي يوجـد على غراره مجتمعات أخرى في إسرائيل تنتمي إلى عصـور سحيقـة، وتـرى أن بيروت وصـور وصيـدا هي أسماء لأمـاكن في كـواكب أخرى، وتبـدو بـالنسبة لها القضـايا اليـوميـة في الحياة الإسرائيليـة، كالحرب والتضخم والرقابة والليكـود وحزب العمل والهستدروت وشركة العال وفريق المكابي لكرة السلة، تبدو وكأنها رمـال متحركة، أما الثابت لديها فهما: هتلر والمسيح المنتظر»[١١٧].

وقد تحدث حييم بنو عما يسمى «Sub culture»، وهو عبارة عن منظومة من وجهات النظـر والقيم والعقائد والعـادات والسلوك الشائع بين أعضـاء جماعة

معينة أو طبقـة في المجتمع والتي يمكن التمييـز بينها وبين الثقـافة الشـائعة أو (ثقافـة الأغلبية) التي يقال عنها إنها غير المجتمع بأسره. وفي هـذا الصدد يشير إلى بعض العـادات الشـائعـة في مجتمع الحريـديم من خـلال نمـوذج لأحـد الإعـلانـات المنشـورة في إحـدى الصحف التي تتحـدث بلسـانهم. يتحـدث الإعلان عن نموذج خاص لسرير يوجد به حاجز في منتصفه يقسمه إلى نصفين ليشكل حاجـزا بين الطاهر والنجـس، يستخدمه أولئك الحريصـون على التقيد بشرائع النجاسـة والطهارة عندمـا تكون الزوجـة في فترة الطمث تنفيذا لما ورد في كتاب الشريعة اليهودية «شولحان عاروخ» الذي ورد فيه: «لا ينام معها في سرير واحد. وإذا ما اضطجعا في سريرين يلمس فيه كل منهما الآخر فهذا محرم».

ويقول الكـاتب: «إن هذا شكل من أشكال النفاق الـديني لأن الحريديم يشترون سريـرا واحدا لهم ولـزوجـاتهم، ولكن لابـد أن يبدو هـذا السريـر من حيث المظهـر الخارجي وكأنـه مقسـوم لاثنين. ويستـدل على هـذا النمط من السلوك الحريدي بما هـو شائع من أمر اقتناء شيوخ الحريـديم لدولاب خاص به فتحات سرية يضعـون بها التليفزيون والفيديو ويستطيعون مشـاهدة كل ما يشاءون من أفـلام زرقاء وحمراء ثم يخفـون الأجهزة النجسـة بوسـاطة زر تحكم (ريموت كنترول) حتى لا يكتشف أمـرهـم أمام أفـراد عائلتهم»[١١٨]. وفي كتاب «متسـوقوت با أوتـوبيا» (ضائقـات في اليوتوبيـا)، والذي اعتبر أفضل وأشمل بحث في تحليل المجتمع الإسرائيلي منـذ قيام الـدولة، حـدد الباحثـان مـوشيه ليسك ودان هـوروفيتس خلاصـة بحثهما بشأن انفصاليـة واستبداديـة المجتمع الحريدي وأثر ذلك على الواقع الثقافي والسياسي في إسرائيل بقولهما:

«إن أخطر صـدع، يهدد الهوية الثقـافية للمجتمع الإسرائيلي هـو الصدع الديني ـ العلماني. وهـو من شأنه أن يزداد حدة في المرحلـة المقبلة أكثر من أي مرة في الماضي. إن القطـاع الحريدي وصل إلى قـوة ديموجـرافية، واقتصـادية

وأخلاقيـة، جعلته قطـاعا مستقلا ذاتيـا. إن هذا القطـاع ليس منفصلا من الناحية الأيديولوجية الثقافيـة، بل إنه يمكن أن يوجد بصورة استبدادية، لأنه يتلقى أموالا من الحكومـة، له أن ينشيء جهازا اقتصاديـا وتعليميا غير مرتبط بالحكـومة على الإطلاق، وتـوجد لدى هـذا القطاع أمـوال كثيرة، عن طريق وزارة الاستيعاب، حيث إن جزءا كبيرا من ميزانية هذه الوزارة يوجه إلى التعليم الديني في المعاهد الدينية، وفي مراكز الاستيعاب، وفي المؤسسات الدينية».

وحسب قول ليسك، «فإن القطاع الحريدي هـو دولة داخل الدولة، دون أن يقدم أي تنازل أيديولوجي أو ديني. ولم تحصل الدولة أو الصهيونية على أي شرعية من هذا القطاع في المقابل. وهذا الصدع بين الحريديم وبين الآخرين، يخلق هوة من كافة النواحي، سواء كانت ثقـافية، أو أيديولوجية أو دينية، أو سلوكيـة. ويقول ليسك «إنه يقبل بالتأكيـد وجهة نظر يشعياهـو ليفوفيتش، القائلة «إنه يوجد في إسرائيل شعبان، لا يستطيعان أن يعيشا معا كل إلى جوار الآخـر، ولا أن يتزوج كل منهما من الآخـر، ولا أن يعمـلا معا، ولا أن يأكـلا معا». والخطر الذي ينطـوي عليه هذا الأمر هو إدخال الـدين، في السياسة، والتي يحمل لـواءها «جـوش إيمونيم». وهـذا الأمر يعتبر عـاملا مشتركـا بين «جوش إيمـونيم» والحاخام شاخ، على الـرغم من أن استنتاجـاتها متضادة، حيث إن إدخـال الـدين في السيـاسـة لـدى «الحريـديم» من أمثـال «حبـد» و«حسيدي» «جور» هو في الاتجاه الصقري المتطرف.

والاتجاه لفرض الكـرامات الحاخـامية «البـاباسـاليزم» (نسبـة إلى الحاخام البابا سالا)[119] على السياسة كظاهرة ثقافية ليس أمرا مميزا، فقط لطوائف اليهـود الشرقيين، بل إن هناك ظـاهرة لتحـويل «اللتوانيين» إلى حسيـديم أو «أدمـوارئيم»، حيث إنهم يقيمـون الأسر الـوراثيـة والممالـك الاقتصـاديـة والسياسية، ويمنحون الخدمات الإعجـازية للمؤمنين من أتباعهم. وبشكل

عام، فإن التصويت وفقا لتوجيهات الزعيم الديني، هي ظاهرة لا تتماشى مع بناء مجتمع ديمقراطي على الطراز الغربي. وهذه الظاهرة في إسرائيل، ليست ظاهرة هامشية على الإطلاق، ولم تقم القيادة السياسية سواء من اليمين أو اليسار بعمل أي شيء من أجل إيقافهم، بل هي على العكس من ذلك، ترعاهم. إن ثقافة المعجزات والأسحار لها أبعاد سياسية على اتجاهات تطور المجتمع الإسرائيلي. ومن هنا، فإن مستقبل إسرائيل سيكون في أيدي الأيديولوجيين والسياسيين، وحاسبي النهايات»[١٢٠].

المبحث الثاني: طائفة «ساطمر» الحسيدية

طائفة «ساطمر» هي جماعة من طائفة «الحسيديم» تعتبر من أكبر الجماعات الحسيدية في العالم. ويوجد مقرها الرئيسي في فيلسبورج، وكان يتزعمهم الحاخام يوئيل طايطلبويم المعروف بلقب «الحاخام من ساطمر». وهو المرجع الروحي الأعلى لأتباعه في الولايات المتحدة الأمريكية من الحسيديم، وللطوائف الدينية المتشددة (الحريديم) في إسرائيل، ومن بينها طائفة «نطوري كرتا».

وقد نشر «الحاخام من ساطمر» كتابا صدر في أعقاب حرب ١٩٦٧ تضمن أقواله التي كتبها بنفسه، والتي دوّنها أنصاره في الولايات المتحدة على لسانه، تحت عنوان «كتيب عن الخلاص والتغيير» (كونتراس عَلْ هَجْئولا فيها تْمورا). وهذا الكتاب هو واحد من الكتب الأولى، إن لم يكن الأول، الذي بحث المغزى الديني والروحي لحرب ١٩٦٧. وقد كان نصب عين الحاخام مشكلة أن الإحساس العام الذي ساد بين الدينيين، وكذلك بين بعض غير الدينيين، أن الانتصار ينطوي على معجزة، وأن هذا الإحساس سوف يتسلل إلى معسكره. وقد قال الحاخام، إنه إذا كان في الانتصار ثمة معجزة دينية، فإن الاستنتاج الذي يستخلص هو أن الصهيونيين، الذين لا يحافظ معظمهم

على الشرائع، وهم جميعا في نظره مخربو شعب إسرائيل - قد جاءهم الخلاص من السماء، ومعنى هذا أنهم صادقون، وأن أسلوبهم صادق، ودولتهم ليست دولة كفار، وأن رفض الصهيونية والدولة بكل رموزها، تلك الدولة التي حرر جنودها حائط المبكى وقبر راحيل ومغارة المكفلة - كان أمرا خاطئا»(١٢١).

وهنا نجد أن «الحاخام من ساطمر» انطلاقا من موقف الرفض للصهيونية العلمانية ولدولة إسرائيل ذات الطابع العلماني، يرفض فكرة أن حرب ١٩٦٧، وكل ما ترتب عليها إنما هو تعبير عن مساعدة الرب السماوية العليا لشعب إسرائيل، لأن هذا الشعب، هو شعب من المارقين عن الدين ولا يستحقون معجزة إلهية من الرب لمساندتهم.

ويبلغ عدد أتباع طائفة «ساطمر» نحو ربع مليون نسمة، أي نحو تسعة أضعاف حركة «حبد» في الولايات المتحدة الأمريكية. ويتهم أتباع «ساطمر» المعروفون بثرائهم الواسع، حركة «حبد» بأنها «زمرة مسيحانية مغسولة الدماغ تنقاد للمياردير». وقد شكلت «ساطمر» في السنوات الأخيرة تنظيما لمحاربة «حبد» بقيادة الحاخام يعقوب كوهين أطلق عليها «حركة الائتلاف من أجل إزالة القناع عن تكتيكات ليوفافيتش»(١٢٢).

وقد أثارت مسألة إعلان الحاخام مندلي شنيورسون الذي من ليوفافيتش أنه «المسيح المنتظر» حالة من السخرية بين أتباع طائفة «ساطمر» في نيويورك. وقال أتباع طائفة «ساطمر»، في معرض تعليقهم على هذا الحدث:

«نحن نؤمن إيمانا كاملا بمجيء المسيح. وليس هناك شك في أنه سيأتي في النهاية. وليست لدينا فكرة من هو، وبأي مراسم دينية سيصل. ولكننا نعرف من هو ليس المسيح. ماذا نفعل، إنه ليس الرابي الذي من ليوفافيتش»(١٢٣).

وأتباع هذه الطائفة قليلون في إسرائيل بسبب معاداتها للفكرة الصهيونية.

ولعل أوضح مثال على هذا العداء، تلك القصة التي تشير إلى «أن «أدمور» هذه الطائفة قد أجل زيارة كـان يزمع القيام بها إلى إسرائيل بسبب رفضه المبدئي بأن تقوم شرطة إسرائيل الصهيونية بحراسته، وأن اللجنة المنظمة للزيارة المكونة من ٢٥ شخصـا اتصلت بشرطـة نيويـورك من أجل بحث إمكـان استئجـار ألف شرطي أمـريكي بكل لوازمهم ومعـداتهم المطلوبـة لمرافقة «الأدمـور» في زيارتـه وتوفير الحراسة له، وخاصة أن هذه الطائفـة على عداء شديد مع طائفة «حبد» التي يكثر أتباعها في إسرائيل. وتعهد المنظمون للـزيارة بتوفير الفنادق الفاخرة لأفراد الشرطة الأمريكيين، ودفع رواتب خاصة لهم[(١٢٤)].

المبحث الثالث: جماعة «نطوري كرتا»:

ظهرت «نطـوري كارتـا» (اسم آرامي يعني حـراس المدينة) كجماعـة دينية انشقت عن حزب «أجودات يسرائيل» عام ١٩٣٥. وقد حصل هذا الانشقاق عندمـا قام ممثلون عن «أجـودات يسرائيل» التي كانت تمثل المعسكـر المعادي للصهيونيـة، بإجراء مفـاوضات مع المجلـس الملي اليهودي الذي كـان يخضع لنفوذ الحركـة الصهيونية، من أجل التـوصل إلى اتفاق بشأن إقـامة حاخـامية رئيسية مـوحدة في فلسطين من جهـة، وإجراء مفـاوضات مشـابهة مع حزب «المزراحي» الصهيـوني سعيا للـوصول إلى صيغـة عمل مشتركـة معه من جهـة أخرى. ومع أن هذه المفاوضات لم تسفر في نهاية الأمر عن نتائج تذكر، إلا أن مجرد إجـرائها كـان إقـرارا من «الحريديم» بـالأهميـة المتزايـدة التي راح المشروع الصهيـوني في فلسطين يكتسبهـا في العـالم اليهـودي، وأدى الشروع بهذه المفاوضات إلى تصدع وانشقاق داخل حزب «أجودات يسرائيل»[(١٢٥)]، حين تـرك هـذا الحزب العناصر التي كـانت تصر على رفض أي تعـاون أو لقـاء مع الحركـة الصهيونيـة. وكـان على رأس هذه العنـاصر الحاخـام عمرام بلـوي، والحاخام أهرون كتسنلبوجن، والحاخام ليبله فايسبيش. وقد كون هؤلاء حركة

جديدة أطلق عليها «أجودات مشميريت هكوديش» (رابطة الحراسة المقدسة) ثم «أجودات هحييم» (رابطـة الحياة) وأخيرا «نطـوري كارتا» (حـراس المدينة) وهو الاسم الـذي أطلقه عليها الحاخـام إلياهـو بروش والذي ظل مـرتبطا بها حتى يومنا هذا[١٢٦].

على أن المتفحص للشـارع الحريدي في إسرائيل اليـوم، يجد في حقيقة الأمـر أكثر من خمس جماعات دينية تحمل جميعها اسم (نطوري كارتا)، ولا تختلف عن بعضهـا البعض إلا في أرقام صنـدوق البريد، ذلك أن أبنـاء الجيل المؤسس لهذه الجماعـة. أنشأوا عـدة جماعـات دينيـة بهذا الاسم، فـالحاخـام حـاييم أهـارون كتسنلبويجن سيطـر على الحركة الأم، ومبناهـا المركزي في حي «مـائة شعاريم». وهـذه الجماعة التي لا يـزيد عـدد أتبـاعها في إسرائيل على ثـلاثين عائلـة، هي المقصودة «بنطوري كـارتا» المعروفة عند العـرب، وذلك بسبب المواقف السياسية لسكرتيرها «ووزير خارجيتها» الحاخام موشيه هيرش من القضية الفلسطينية.

إضافة إلى هـذه الجماعة، شكل الحاخام أوري عميرام بلـوي جماعة أخرى دعيت بـالاسم نفسه، وهي تعتبر العـدو اللدود للطـائفة الأولى حيث تسـود بينهما كراهية شديدة تصل أحيانا إلى حد الاشتباك بالأيدي، كلتاهما تزعم أنها «نطـوري كارتـا» الحقيقية، وأن الأخـرى مزيفـة، كذلك تـزعم جماعة «ذريـة أهـارون» الحسيديـة، أنها بمفـاهيمها تمثل «نطـوري كـارتا» الحقيقيـة، ليس بـالاسم فقط، وإنما بـالممارسـة، بالعـزلـة والمظـاهـرات، ومعـارضة الـدولـة الصهيونية، وتعتبر هذه الفئة أكبر الجماعـات التي تزعم أنها «نطوري كارتا». وكما تـزعم جماعـة «المنفيين» أنها «نطـوري كــارتـا». و«المنفيـون» هم جماعـة حسيدية غـربية انفصلت قبل عدة سنوات عن طائفة «فـايجنتش» الحسيدية، بسبب تمردهم على «أدمور» الطائفة الذي سمح للفتيات بالذهاب إلى مدارس «بيت يعقوب» للإناث التي تديرها «أجودات يسرائيل».

وقد أدت معارضتهم هذه إلى طردهم من الطائفة باعتبارهم «ضالين»، وقد سكن هؤلاء في القدس، حيث أقاموا معبدا خاصا بهم وتحولوا إلى جماعة متطرفة في «مائة شعاريم». ويضاف إلى هذه الجماعات التي تزعم أنها «نطوري كارتا» جماعة «ليبله فايسبيش» الذي يعتبر من قادة هذه الجماعة التاريخيين»[١٢٧].

ويلاحظ أن أتباع الجماعات المنضوية تحت اسم «نطوري كارتا»، والتي تقدرهم المصادر الإسرائيلية ببضعة آلاف، فيما يؤكدون هم أن عددهم يبلغ في إسرائيل عشرات الآلاف[١٢٨]، وأكثر من نصف مليون نسمة في إسرائيل والخارج[١٢٩]. وهؤلاء الأتباع يتفقون على فكرة واحدة هي معاداة الحركة الصهيونية، والانعزال عن دولة إسرائيل، باعتبارها ثمرة الغطرسة الآثمة، لأنها قامت على يد نفر من الكفرة الذين تحدوا مشيئة الله و إرادته بإعلانهم إقامة دولة إسرائيل بدلا من انتظار «المسيح المنتظر» المخول وحده بإقامة «مملكة إسرائيل»، وأن العمق الأيديولوجي ومكانة كل جماعة من الجماعات السابقة تقاس بمقياس البعد عن الصهيونية، وعن أموال الدولة وانتخاباتها وصحافتها، وكهربائها العلمانية، ونظام توقيتها الصهيوني. وحسب هذه المقاييس فإن جماعة «حييم كتسلبويجن» تعتبر أكثر جماعات «نطوري كارتا» تشددا[١٣٠].

ولقد ناضلت «نطوري كارتا» ضد الحركة الصهيونية، معتبرة إياها حركة «ملحدة ومهرطقة» لأنها انتهكت العهود الثلاثة، التي قطعها اليهود للرب، قبل خروجهم إلى «المنفى»، وهي: ألا يسببوا الألم «للأغيار» الذين يقيمون بينهم، وألا يحاولوا احتلال «أرض إسرائيل» بالقوة، وألا يستعجلوا الأمور. وقد رأت «نطوري كارتا» أيضا أن إعلان استقلال إسرائيل نقض أسس قوانين الشريعة لذا رفضت الاعتراف بالدولة وقوانينها، وأعلنت أن أعضاءها لن يهبوا للدفاع عن هذه الدولة لو تعرضت للاعتداء. وأعلن عميرام بلوي أحد الزعماء

التاريخيين لهذه الجماعة استعـداد «نطوري كارتا» لقبـول سلطة ورعاية أيـة أمة تـوافق عليها الأمـم المتحدة، أو سلطـة جميع الأمم مجتمعـة ورعـايتها، لأننـا بسبب ذلك وضعتنـا العناية الإلهيـة في المنفى، وقد سلك آبـاؤنا هـذا الطريق طوال عهد الشتـات إلى اليوم. وطلب بلوي في برقيـة بعث بها إلى الأمين العام للأمم المتحدة في يـوليو ١٩٤٩، وضع القدس تحت وصايـة دولية، وإصدار جـوازات الأمم المتحـدة للمتـدينين اليهـود الـذين يـرغبـون في ذلك، وأعلن استعداد «نطـوري كارتـا» لمغادرة القدس إلى أي مكـان آخر يستطيع أفـرادها العيش فيه بموجب التوراة والشريعة(١٣١).

إن «نطوري كارتـا» بمفهومها العام، حـركة مفتوحة أمـام كل اليهود ومن يـرغب في الانضمام إليهـا عليـه الالتـزام بمقاطعـة الـدولـة عن طـريق إهمال الاحتفـال بيـوم «الاستقـلال» والصـوم في ذلك اليوم حـدادا وحـزنـا، وعـدم الاشتراك في الانتخابـات القطريـة والمحلية التـي تقام بها، أو الانضمام إلى أي حزب أو مؤسسة تتلقى الدعم من الدولة، أو الإخـلال بالمحرمات الدينية ولو بالمصـادفة، وعدم مساعـدة الدولة عن طريق الجمارك والضرائب وأيـة وسيلة أخـرى، أو مســاعـدة الأحـزاب الممثلـة في الكنيسـت، أو قـراءة الصحف والاستماع إلى المذياع ومشاهدة التلفزيون(١٣٢).

كذلك على أتباع الطائفة الالتزام بتوقيت الطائفة اليهودي قدر المستطاع، وترك توقيت الدولة الصهيوني. وهناك ساعة مـركزية خاصة بالطائفة مضبوطة حسب التقويـم اليهودي الذي تؤمن بـه الطائفة، وهي معلقة على سطح منزل رقم (١٥) في حي «مـائة شعـاريم» بالقـدس، وقـد كتب على هـذه الساعـة باللغـة الإنجليزية: «غير خـاضعة لتأثير الصهاينـة»، بحيث إن بعض أتباع الطائفـة ممن يتعاملون بحكم مراكـزهم مع العالم الخارجي مثل وزير خـارجية الطائفة موشيه هيرش يحمل ساعتين واحدة تعمل حسب توقيت دولة إسرائيل

الصهيوني، والثانية تعمل حسب توقيت الطائفة المعتمد، وحسب هذا التوقيت فإن ساعة الغروب تحل في الساعة الصهيونية الثانية عشرة ظهرا حيث يبدأ بعدها يوم جديد[١٣٣]. إضافة إلى هذا لا يستخدم أتباع الطائفة اللغة العبرية إلا في الصلوات والتعليم الديني. وأما في المعاملات اليومية فيستخدمون اليديشية، كذلك يمتنع أتباع الطائفة عن الاستعانة بالشرطة الإسرائيلية، لإنها «شرطة صهيونية»[١٣٤].

ومن الجدير بالذكر، أن حركة «نطوري كارتا» كانت حتى عام ١٩٦٥، إحدى الجماعات المكونة «للطائفة الحريدية» في القدس، ولكنها انفصلت في ذلك العام عن الطائفة. وسبب الانفصال أن زعيم الطائفة عميرام بلوي أحد المؤسسين التاريخيين للطائفة وقع في حب امرأة كانت في إحدى السنوات ملكة جمال فرنسا تدعى جيورت روث وهي مسيحية، فرنسية المولد، مطلقة ومتهودة على يد حاخامين يهوديين في فرنسا. وقد قرر عميرام أن يتزوج منها وكان في الثانية والسبعين من عمره، وذلك بعد أن توفيت زوجته الأولى عام ١٩٦٣، فلم توافق محكمة الطائفة الحريدية على هذا الزواج لأن عميرام كاهن، والكاهن لا يتزوج إلا بكرا[١٣٥]، ثم إن جيورت لم تستطع أن تقدم الإثباتات الكافية على تهودها بطريقة «هلاخية» حسب المفاهيم الأرثوذكسية، بسبب وفاة الحاخامين اللذين تهودت على أيديها[١٣٦]. وإزاء هذا الرفض قرر عميرام عدم الانصياع إلى رأي المحكمة، والانتقال إلى السكن في بني براك مع زوجته مبتعدا عن ملاحقة أتباع الطائفة الحريدية له، وأدى هذا الأمر إلى انفصال «نطوري كارتا» عن «الطائفة الحريدية»[١٣٧].

وقد برز من زعماء هذه الطائفة الحاخامان عميرام بلوي وأهارون كتسنلبوجن، وظهرا كثنائي يكمل أحدهما الآخر، فكان الأول يمثل قوة الجسم حيث كان يقود مظاهرات السبت احتجاجا على لعب كرة القدم في

ذلك اليوم ويحاول عرقلة بيع التذاكر بنفسه، الأمر الذي عرضه للضرب على يد الشرطة أكثر من مرة. وكان الثاني يمثل قوة العقل والتفكير. وقد عرف عميرام كمعارض عنيد وعنيف للحركة الصهيونية ودولة إسرائيل، وعندما سئل لماذا يسبب لنفسه كل هذه المعاناة رد قائلا:

«حتى يقولوا عندما تتحطم الدولة الصهيونية بأنه كان هناك مجانين قالوا بأن العالم ليس جغرافيا، واليهودية ليست جواز سفر»(١٣٨)

وقد عاصر الحاخامان المذكوران احتلال الضفة والقطاع وأصدرا أمرا بمنع أتباع الطائفة من الذهاب إلى هذه المناطق، حتى لو كان الهدف هو زيارة الأماكن المقدسة، وقد توفي الحاخام عميرام عام ١٩٧٤، فيما توفي أهارون عام ١٩٧٨، وبوفاتهما انتهى العصر الذهبي «لنطوري كارتا»، وأصبحت هذه الحركة بعد رحيلهما دون قيادة حقيقية، الأمر الذي أدى إلى اشتعال الصراعات بين أجنحتها المختلفة(١٣٩).

وقد نشطت هذه الحركة على الصعيد السياسي بعد الإعلان عن قيام دولة إسرائيل، فرفضت الاعتراف بهذه الدولة، واحتجت أمام الأمم المتحدة على اعلانها، وقد اقترحت هذه الحركة تدويل القدس، واعترفت بحقوق الشعب الفلسطيني على كامل أرض فلسطين، وأبدت الجماعة استعدادا للعيش في ظل سلطة فلسطينية، كما اعترفت هذه الجماعة بمنظمة التحرير الفلسطينية كممثل وحيد وشرعي للفلسطينيين، وأدانت هذه الحركة غزو إسرائيل للبنان في مطلع الثمانينيات. وبعد قرارات المجلس الوطني الفلسطيني عام ١٩٨٨، والتي أعلنت عن قيادة فلسطينية في الضفة والقطاع، والاعتراف بإسرائيل عمليا، أيدت «نطوري «كارتا» الإعلان عن قيام الدولة الفلسطينية المذكور، إلا أنها احتجت على اعتراف المنظمة بإسرائيل، وعقد ممثلوها اجتماعا طارئا في نيويورك لتدارس الوضع، وعبر المشتركون فيه عن استيائهم لأنهم يشعرون بأن ياسر عرفات

قد خانهم، وأن اعتداله يبعث على القلق[١٤٠]. وقد ذهبت هذه الطائفة إلى أبعد من ذلك عندما أرسلت عقب وفاة الإمام آية الله الخميني وفدا لتقديم التعازي نيابة عن الطائفة تقديرا لموقف الخميني المناوىء للصهيونية[١٤١].

والقاعدة الأساسية التي تنطلق منها مواقف «نطوري كارتا» السياسية تتلخص في اتخاذ المواقف المناقضة لمواقف إسرائيل، وكما أوضح ليبله فايسبيش: «إذا قال الصهاينة إن العالم كله ضدنا، قلنا إن العالم كله معنا»[١٤٢]. وتطبيقا لمبدأ المخالفة هذا، تتخذ «نطوري كارتا» بين الحين والآخر مواقف، تتسم بالطرافة والغرابة في الشارع الإسرائيلي. وعلى سبيل المثال عندما عارضت الأحزاب الدينية وكثير من الأحزاب القومية المتطرفة، في منتصف الثمانينيات، إنشاء الجامعة المرمونية المسيحية على جبل الزيتون في القدس أبدت «نطوري كارتا» تأييدها لإقامة الجامعة، وعقب الحاخام موشيه هيرش على ذلك قائلا: «إننا نعارض بشدة إقامة الجامعة العبرية الصهيونية، ولا يوجد لدينا أي معارضة لنشاطات الأديان المختلفة ومؤسساتها في مدينة القدس». وعندما وصل جورج شولتز وزير الخارجية الأمريكية الأسبق إلى إسرائيل عام ١٩٨٧، تلقى رسالة من ممثلي «نطوري كارتا» دعوه فيها إلى الإقامة في «مائة شعاريم» (التي تم شراؤها من أصحابها الأصليين بكامل ثمنها، بدلا من الإقامة في فندق هيلتون، الموجود في منطقة محتلة). وعلى حين تعتبر الغالبية العظمى من الأحزاب والحركات الإسرائيلية الكفاح المسلح الفلسطيني إرهابا، ترى «نطوري كارتا» أن هذا الكفاح هو أمر مشروع. يقول هيرش: «نحن ضد سفك الدماء، وأيضا منظمة التحرير ضد سفك الدماء، ونحن نؤيد حق الفلسطينيين في استرجاع ما أخذ منهم بوساطة القوة»[١٤٣]. وعندما رحبت إسرائيل بسيل الهجرة المتدفق إليها من الاتحاد السوفييتي في مطلع عام ١٩٩٠، أرسلت «نطوري كارتا» رسالة إلى الزعماء السوفييت،

ومنهم ميخائيل جورباتشوف تدعوهم فيها إلى وقف سيل الهجرة. وجاء في الرسالة: «إذا سكن اليهود السوفييت الدولة الصهيونية، فسيجدون أنفسهم في وسط نزاع قومي مع الفلسطينيين، وقد يستخدمون وقودا للمدافع»[١٤٤].

وقد برزت من بين جماعات «نطوري كارتا» جماعة «كتسنلبويجن» بمواقفها السياسية المميزة، التي يعبر عنها عادة مفكرها الرئيس الحاخام «يرحمئيل يسرائيل دومب» أو سكرتيرها الحاخام موشيه هيرش.

أما الحاخام دومب فهو ينحدر من أصل بولندي، ويعيش في لندن، وهو يزور إسرائيل مرة كل عامين، في اليوم الذي يصادف ذكرى وفاة مؤسس الجماعة أهارون كتسنلبويجن، ويمكث فيها ثمانيا وأربعين ساعة فقط حيث يلقي خطبة واحدة ثم يغادرها فورا لأنه غير مستعد للإقامة على أرض صهيونية[١٤٥]. وهو عادة ما يهاجم في خطبته المنتظرة هذه، «الطائفة الحريدية»، والحركة الصهيونية. وقد لخص في إحدى خطبه موقف «نطوري كارتا» من الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل قائلا:

«إن الصهيونية سيئة ليس بسبب منعها اليهود من إقامة الفرائض والواجبات، . حيث بإمكانك أن تكون صهيونيا وتؤدي الفرائض، فليست هذه هي المشكلة، إنها كون الصهيونية تصيب الكيان اليهودي بالأذى، لأنها تقول إن اليهود هم شعب كالفرنسيين والرومان، ولهذا فإن حل مشكلتهم يكون كباقي الشعوب، بإقامة دولة وشعب، وأن المشكلة أيضا هي في البناء الخاص للشعب اليهودي، والجوهر الخاص به، فالشعب اليهودي قد اختير للحفاظ على التوراة بسبب تميزه، والصهيونية لا تريد الحفاظ على شيء، فإذا كنا شعبا نمتلك قدرة إلهية، فنحن سنتحرر بطريقة إلهية، إننا لم نطرد من بلادنا بسبب ضعفنا، ولن نعود إليها بسبب قوة الجيش. لقد طردنا بسبب أخطائنا، وما نحتاج إليه حقيقة هو إنقاذ من الله، وليس إقامة دولة. ولو

سيطرنـا حتى حدود إيـران، ولو قبل العـرب أرجلنا، فإن علينـا أن نعرف بأن هذا ليس هـدفنا، إنما هـدفنا الإنقـاذ الإلهي وأن يبنى البيت المقدس ــ يقصد الهيكل ـ من قبل الله ومن الأعلى، وعلى الشعب اليهودي أن يحارب الصهيونية كما يحارب الكاثـوليكية، وألا يحاول صبغ الدولـة ـ إسرائيل ـ بصبغـة يهودية، وأنا أعتقد أن هذا المكـان ـ إسرائيل ـ هو مكان خطـر على اليهود، فالعرب في تطـور ونماء عـددي ومـالي، وكل عـــربي يحلم بشيء واحـد، هـو استئصـال السرطـان المسمى إسرائيل، وافهمـوا أن مـا تحاربـون من أجلـه ليس للكيـان اليهودي إنما للصهيونية»[١٤٦].

وأما الحاخـام موشيـه هيرش سكرتير الطـائفة ووزيـر خارجيتهـا فهو على الرغم من أن طوائف «نطوري كارتا» الأخـرى قد أعلنت أنه لا يمثل أحدا عدا نفسه، فإنه يقوم بنشاطات سياسية واسعة[١٤٧].

وبمتابعـة تصريحاته، تعرف القارىء العـربي على «نطوري كارتا» كطـائفة مناوئة للصهيـونية. فقد اعتاد هـذا الحاخام إرسال البرقيات إلى رؤسـاء الدول وللبـابـا، وللأمم المتحـدة، وليـاسر عـرفـات وللإمـام الخميني، محتجـا على السياسـة الإسرائيلية أو مؤيـدا لموقف ضد الصهيـونية، وقد لخص مـوقفه من الصهيونية في مقال نشره بصحيفة «الواشنطن بوست» في مطلع أكتوبر ١٩٧٨ حيث أوضح:

«إن الصهيونية تتعارض تعـارضا كاملا مع اليهودية. فالصهيـونية تريد أن تعرف الشعب اليهودي باعتباره وحدة قومية، وهذه هرطقة، فقد تلقى اليهود الـرسالـة من الرب، لا لكي يفـرضـوا عودتهم إلى الأرض المقـدسة ضـد إرادة سكانها، فإن فعلوا ذلك فإنهم يتحملـون نتائج فعلتهم، والتلمود يقول: «إن هذا الانتهاك سوف يجعل من لحمكم فريسـة للسباع في الغابة». وإن المذبحة الكبرى ستكون نتيجة من نتائج الصهيونية»[١٤٨].

وأوضح هيرش في تصريحات أخرى «إنه لا يجوز اتباع الضلالة والثقة بالحركة الصهيونية»[١٤٩]، «وأن التوراة أمرتنا بالعيش بسلام مع جيراننا غير اليهود في فترات الشتات»[١٥٠]. وهو يعتقد أن «بإمكان اليهود أن يعيشوا ويربوا أبناءهم في ظل الدولة الفلسطينية حسبما يريدون، وأنه يمكننا عندها أن نعمل على هجرة الكثير من اليهود إلى البلاد في حين أن هناك كثيرا من الحاخامين الذين حظروا على اليهود الهجرة إلى دولة الصهاينة وشجعوا الهجرة منها لأن هناك خطرا على النفس والجسم، بسبب الحياة في ظل الدولة الصهيونية التي تكفر بملكوت السماء»[١٥١].

ويضيف الحاخام هيرش شارحا أفكاره:

«إذا كان هنالك اهتمام وحرص من جانب الصهيونية تجاه اليهود، فعليها إصلاح الظلم الذي سببته للشعوب الأخرى». ويقول في مناسبة أخرى:

«نحن الحريديم نعرف أنفسنا كيهود فلسطينيين، فالقسم المقدس يجبر الشعب اليهودي على عدم السيطرة على البلاد المقدسة، أو أي بلاد أخرى دون رغبة المواطنين الحقيقيين فيها، وأن الصهيونية تدنيس للقدسية، ومناقضة للديانة اليهودية، لأنها تسيطر بالقوة وتضطهد الآخرين، ولو جرى انتخاب حزب صهيوني من قبل الفلسطينيين ليقوم بتمثيلهم، فلن أدعي عندها أن الصهيونية تسيطر بوساطة القوة، لكن العرب اختاروا منظمة التحرير الفلسطينية، ونحن بالتأكيد لم نختر الصهيونية، إننا لا نزور حائط المبكى، أو البلدة القديمة، أو منطقة أخرى، جرت السيطرة عليها بالقوة، لأن ذلك يعتبر تجاوزا»[١٥٢].

وانتقد الحاخام هيرش بقوة الجهات التي تحاول إجبار «الحريديم» على الخدمة العسكرية في الجيش الإسرائيلي وقال: «إنهم يريدون انضمامنا إلى آلة الحرب ضد العدو الذي أوجدوه خدمة لمصالحهم، ولتوسيع سيطرتهم على مناطق تابعة

لشعوب أخرى، وأن هؤلاء الأشخاص ـ ويقصد الفلسطينيين ـ تم الإعلان عنهم كأعداء، لأنهم يشكلون عقبة أمام المطامع الإقليمية الصهيونية، ونحن اليهود الفلسطينيين عشنا بسلام خلال مئات السنين مع هؤلاء الأعداء للصهيونية. ونحن نطمح باستمرار هذه العلاقة، رغم المعارضة الصهيونية»(١٥٣).

لقد نجح هيرش في محاولة منه لتنشيط هذه الحركة في إنشاء «مجلس توراة سباعي» خلال السنوات الأخيرة ليعمل على الإشراف على شؤون الطائفة وحل المشاكل التي تواجهها، وتقرير خط سيرها المستقبلي.

ومن الجدير بالذكر أخيرا، أن بن جوريون عندما سئل عن سبب عدم معاقبة الحكومة لأتباع هذه الطائفة التي تتنكر لإسرائيل وقوانينها أوضح في إجابته «أن هناك صعوبة متزايدة باستمرار تكتنف عملية اتخاذ إجراءات بحق أناس تنبع أفعالهم من إيمان ديني عميق، وليسوا من مخالفي القوانين، بالمعنى الاعتيادي المألوف. ومن جهة أخرى، فإن هؤلاء يمثلون عالما انحدر معظمنا منه، وهو عالم أجدادنا وآبائنا الذي عرفناه في سن الطفولة، فكيف تريدون أن يزج المرء بجده الأكبر في السجن، حتى ولو رمى غيره بالحجارة كما أن هناك أيضا البعد السياسي، حيث إن الأحزاب الدينية في الائتلاف تتفق مع بعض مطالب «نطوري كرتا»، وستجد صعوبة في البقاء في حكومة يمكن أن تتخذ إجراءات مشددة، ضد مجموعة تحارب، ولو كانت هذه الحرب بطريقة غير شرعية، من أجل الحفاظ على شريعة السبت»(١٥٤).



مراجع وهوامش الدراسة

مراجع وهوامش الباب الأول

١ ـ إمنون روبنشتاين: ولد في تل أبيب عام ١٩٣١. درس الحقوق والاقتصاد والعلاقات الدولية في الجامعة العبرية. حصل على الدكتوراه من جامعة لندن. عمل من عام ١٩٦٤ عضوا في تحرير صحيفة «هاآرتس». خلال السنوات ١٩٦٩ ـ ١٩٧٤ عمل عميدا لكلية الحقوق جامعة تل أبيب، وأستاذا للقانون الدستوري. كان من مؤسسي حزب «شينوي» (التغيير) عام ١٩٧٤. اختير زعيما لحزب «شينوي» في انتخابات الكنيست الثالث عشر (١٩٩٢)، وخاض الانتخابات ضمن حركة «ميرتس» (المبام + راتس + شينوي)، وعين وزيرا للطاقة في حكومة رابين. بعد الأزمة التي حدثت في العلاقات من حزب العمل وحزب شاس الديني الحريدي احتجاجا على تصريحات شولاميت ألونى وزيرة التعليم في مايو ١٩٩٣، عين بدلا منها وزيرا للتعليم، ورأس وفد المفاوضات الإسرائيلي للسلام في واشنطن. من أشهر كتبه: «الصلاحية واللاقانونية» (١٩٦٥)، «هنا والآن» (١٩٦٩)، «القانون الدستوي لدولة إسرائيل» (١٩٧٤)، «فرض الاخلاق في مجتمع متساهل» (١٩٧٥)، «النكن شعبا حرا» (١٩٧٧). تحظى مقالاته باهتمام واسع في الصحافة الإسرائيلية والأمريكية، وتنشر مقالاته في «هاآرتس» و«نيويورك تايمز».

٢ - راجع: جارودي. روجيه: فلسطين أرض الرسالات السماوية، ترجمة قصي أتامين، وميشيل واكيم، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا ط١ ١٩٨٨، ص٩٧ - ١٠٠.

٣ - روبنشتاين. امنون: «النكن شعبا حرا» (لهيوت عم حوفشي)، دار نشر شوكن، القدس وتل أبيب، ١٩٧٧، ص ١٤٠.

٤ - المسيري. عبدالوهاب (دكتور): الأيديولوجية الصهيونية (الطبعة الأولى)، الجزء الأول، سلسلة «عالم المعرفة» (٦١)، الكويت، ديسمبر ١٩٨٢، ص ٩٢ - ١١٤.

٥ - شوكن جرشوم: «نظرة جديدة على الصهيونية: نجاح أم فشل؟» (مباط حاداش عل هتسيونوت: هتسلاحا أو كيشالون؟)، صحيفة «هاآرتس»، ١٠/ ٩/ ١٩٨٠، ص ١٢.

٦ - روبنشتاين. إمنون. المصدر السابق ص ١٣٩ - ١٤١.

٧ - روبنشتاين. إمنون: «من هرتسل إلى جوش إيمونيم ذهابا وعودة» (ميهرتسل عدجوش إيمونيم أو فيحزارا)، دار نشر شوكن، تل أبيب، ١٩٨٠، ص ١٦ - ١٨.

٨ - روبنشتاين. إمنون: المصدر السابق، ص١٤٢.

٩ - راجع بهذا الخصوص: الشامي. رشاد: التيار الروحي في الصهيونية - دراسة لأحدها عام - أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، كلية الآداب- جامعة عين شمس ١٩٧٣.

١٠ - روبنشتاين. إمنون: المصدر السابق، ص ٢٠ - ٢١.

١١ - المسيري. عبدالوهاب: الإيديولوجية الصهيونية، طبعة ثانية، سلسلة عالم المعرفة (١٢٨)، الكويت، يونيو ١٩٨٨، ص ١١٠، وراجع أيضا كتاب: أرض الميعاد - دراسة نقدية للصهيونية السياسية، الهيئة العامة للاستعلامات، كتب مترجمة ٧٤٢، ص ١٦.

١٢ - روبنشتاين. إمنون: المصدر السابق، ص ٢٦.

١٣ - نوبيرجر. جي: «الفرق بين اليهود والصهيونية»، في كتاب «الصهيونية حركة عنصرية» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، يونيو ١٩٦٩، ص ١٩٣.

١٤ - روبنشتاين . إمنون : المصدر السابق، ص ٢٠ - ٢٧ .
١٥ - كتس . يعقوب : القومية اليهودية، مقالات وأبحاث (لئوميوت يهوديت، ماسوت أو محاريم)، المكتبة الصهيونية التابعة للمنظمة الصهيونية العالمية، القدس، ١٩٧٩، ص ٧٨ .
١٦ - هركابي . يهوشفاط : ساعة إسرائيل المصيرية، الهيئة العامة للاستعلامات، كتب مترجمة (٧٩٤)، ١٩٩٠، ص ١٧٣ .
١٧ - كتس . يعقوب : المصدر السابق، ص ٨٠ - ٨١ .
١٨ - نفس المصدر ، ص ٧٥ .
١٩ - المسيري . عبدالوهاب : الأيديولوجية الصهيونية، الجزء الثاني، ص ١٥ .
٢٠ - رزوق . أسعد (دكتور) قضايا الدين والمجتمع في إسرائيل، معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٣٤ - ١٣٥ .
٢١ - هرتزبرج . أرثور : الفكرة الصهيونية النصوص الأساسية، ترجمة لطفي العابد، موسى عنزة، «مركز الأبحاث»، منظمة التحرير الفلسطينية بيروت ١٩٧٠، ص ١٠٥ .
٢٢ - رزوق . أسعد : المصدر السابق، ص ١٣٥، ١٣٦ .
٢٣ - آحد هاعام : شريعة من صهيون (توراه ميتسيون)، كل كتابات أحدهاعام، دار نشر «دفير»، تل أبيب ١٩٦٥، ص٤٠٩ .
٢٤ - تعرضت وجهة النظر الصهيونية الاشتراكية هذه لانتقادات كثيرة، اتفقت معظمها على التحفظ على التفسير التاريخي الصهيوني الرسمي، وأكدت أن عالم الشرائع ذا المغزى الديني الخالص - والذي تجاوزته الصهيونية - هو جزء لا يتجزأ من اليهودية. وقد كان أشهر من عبر عن وجهة النظر هذه البروفيسور يشعياهو ليفوفيتش والمفكر الصهيوني إليعيزر لفنه. وراجع بهذا الخصوص:
- ليفوفيتش، يشعياهو : «اليهودية، الشعب اليهودي ودولة إسرائيل» (يهدوت، هعام هيهودي أو مدينات يسرائيل)، دار نشر شوكن، القدس، ١٩٧٥ .
- لفنه . اليعيزر : «إسرائيل ومشكلة الحضارة الغربية» (يسرائيل أو مشبير هتسفيليزاتسيا همعرافيت)، دار نشر شوكن. القدس، ١٩٧٢ .
٢٥ - آحد هاعام : «الصهيونية وإصلاح العالم» (هتسيونوت فيتيكون هاعولام) المرجع السابق، ص ٣٢٥
٢٦ - Klatzkin - Jacob : boundaries 1914 - 1921, in the Zionist Idea, by Arthur Hertzberg, P. 317.
٢٧ - المسيري. عبدالوهاب : موسوعة المفاهيم والاصطلاحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، القاهرة ١٩٧٥، ص ٣٩٣ .
٢٨ - The Jewish Chronicle, Augast 11,1911,p.14
٢٩ - روبنشتاين. إمنون : من هرتسل إلى جوش إيمونيم، ص ٥١ .
٣٠ - نفس المصدر : ص ١٥٦ .
٣١ - نفس المصدر ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .
٣٢ - نفس المصدر ، ص ١٦٥ .
٣٣ - روبنشتاين . داني : جوش إيمونيم - الوجه الحقيقي للصهيونية، ترجمة غازي السعدي، دار الجليل للنشر - عمان، الطبعة الأولى، يوليو ١٩٨٣، ص ٥٦، ٥٧ .
٣٤ - شوكن. جرشوم : المصدر السابق.
٣٥ - روبنشتاين . إمنون : المصدر السابق، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

٣٦ - نفس المصدر، ص ١٠٧ .
٣٧ - عاميت . يعقوب : «من يسيطر على الدولة؟» (مي شوليط بمديناه)، عدد رأس السنة العبرية، «عل همشمار» ١٧٠/ ٩/ ١٩٨٢، ص ٢٠ .
٣٨ - روبنشتاين . إمنون : المصدر السابق ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .
٣٩ - ميجد . أهارون : دافار، ٥/ ١٠/ ١٩٧٩ .
٤٠ - لافين . جون : العقلية الإسرائيلية، الهيئة العامة للاستعلامات، كتب مترجمة (٧٥)، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٦١ .
٤١ - كتس . يعقوب : المصدر السابق، ص ٨٦ .
٤٢ - سميث . موشيه : «الصراع حول جعل قيم اليهودية في إسرائيل مؤسساتية (هكونفليكت عل ميسود عيرخي هيهدوت بمدينات يسرائيل)، كلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعية (اليعيزر كافلن)، الجامعة العبرية، القدس، ١٩٧٩، ص٣ .
٤٣ - لافين . جون : العقلية الإسرائيلية، ص ١١٤ ،
٤٤ - عفرون . بوعز : «الحساب القومي» (هحشبون هلئومي)، دار نشر «دفير»، تل أبيب، ١٩٨٨، ص ٣٢٤ .
٤٥ - سميث موشيه : المصدر السابق، ٦ - ٧ .
٤٦ - نفس المصدر.
٤٧ - الزرو . صلاح : المتدينون في المجتمع الإسرائيلي، رابطة الجامعيين، مركز الأبحاث، الخليل، ١٩٩٠، ص٤١٤ .
٤٨ - سميث . موشيه : المصدر السابق، ص٧ .
٤٩ - سيجف . توم : الإسرائيليون الأوائل ١٩٤٩ ، ترجمة خالد عابد وآخرين، الطبعة الأولى، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٦ ، ص٢١٦ .
٥٠ - نفس المرجع .
٥١ - المسيري . عبدالوهاب (دكتور): اليهودية والصهيونية و إسرائيل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٥٢ - ١٥٥ .
٥٢ - منصور . أنيس : خنجر في قلب إسرائيل، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٦ ، ص٢٢ .
٥٣ - نفس المصدر .
٥٤ - ليسك . موشيه : «الصراعات الأيديولوجية والاجتماعية في إسرائيل»، (كونفلكتيم أيديولوجييم فيحفراتييم بيسرائيل»، مجلة «سقيراحودشيت» (العرض الشهري)، عدد رقم ٩ ، نوفمبر ١٩٨٢ ، ص٩ .
٥٥ - إنجلد . ي : «العلاقة بين الهالاخاه والدولة» (هيحس بين ههلاخاه فيها مدينا)، مجلة «مولاد»، العدد ٢٢، يناير - ديسمبر ١٩٦٤ .
٥٦ - لدى الحديث عن الدين اليهودي، ينبغي أن يكون مفهوما أن المقصود بذلك هو «الهالاخاه» اليهودية، أي تلك الأحكام التي تم القبول بها باعتبارها أحكاما ملزمة من قبل «اليهودية الربانية» الأرثوذكسية، حيث توجد تيارات دينية يهودية أخرى مثل «اليهودية المحافظة» و«اليهودية الإصلاحية» لها مطالب خاصة بخصوص قضايا الأحوال الشخصية، ولديها اعتراضات على المكانة الكبرى التي تحتلها «اليهودية الأرثودكسية وتنحاز إلى الدولة العلمانية .
٥٧ - انجلد . ي : المصدر السابق.

٥٨ - ايزنشتادت . ش. ن: «المجتمع الإسرائيلي» (هحفراهيسرائيليت)، دار نشر ماجنس، الجامعة العبرية، القدس، ١٩٦٧، ص ٢٦٠.

٥٩ - ليسك . موشيه : المصدر السابق، ص ٩ - ١٠.

٦٠ - ايزنشتادت . ش. ن المصدر السابق، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

٦١ - نفس المصدر، ص ٢٦١.

٦٢ - ليسك . موشيه : المصدر السابق، ص ١٠.

٦٣ - ايزنشتادت . ش. ن: المصدر السابق، ص ٢٦٣.

٦٤ - كتس . يعقوب : المصدر السابق، ص ٨٣.

٦٥ نفس المصدر ، ص٩١ - ٩٢.

٦٦ - سميث. موشيه : المصدر السابق، ص ٣.

٦٧ - كتس . يعقوب : المصدر السابق، ص ٩٣.

٦٨ - سميث . موشيه : المصدر السابق، ص ٤ - ٥.

٦٩ ـ سميث. موشيه : نفس المصدر، ص ٥ - ٦.



مراجع وهوامش الباب الثاني

١ - توينبي . أرنولد : فلسطين ، جريمة ودفاع ، تعريب عمر الديراوي ، الطبعة الثالثة ، دار العلم للملايين ببيروت ، ١٩٨١ ، ص٣٤ - ٣٥ .
٢ - جريس . صبري : تاريخ الصهيونيـة (١٨٩٢ - ١٩١٧) الجزء الأول ، الطبعة الثانية ، القدس ١٩٧٨ ، ص ٥٧ .
٣ - ديمتري . أديب : جذور العرقية الصهيونية - الصراع العربي الإسرائيلي : الجذور والمواقف . دار الثقافة الجديدة ، القاهرة أبريل ١٩٨٨ ، ص ٢٣ .
٤ - جريس . صبري : المصدر السابق ، ص ٧٣ .
٥ - ديمتري . أديب : هـزيمـة العقل وجـذور الصهيـونيـة ، مجلة شـؤون فلسطينيـة ، عـدد ٨٦ ، ص٧٥ .
٦ جريس . صبري : المصدر السابق ، ص ٧٦ .
٧ - الفكرة الصهيـونية - النصـوص الأساسيـة ، إشراف أنيس صايغ ، تـرجمة لطفي العابـد وموسى عنزة ، مركز الأبحاث ، منظمة التحرير الفلسطينية ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص٢٧٩ .
٨ - المسيري عبدالوهاب : موسوعة المفاهيم ، ص ٣٨٨ .
٩ - جريس . صبري : المصدر السابق ، ص٩٨ .
١٠ - الحاخام أفراهام يتسحاق كوك :
ولد في شمال روسيا عـام ١٨٦٥م ، تلقى في صغره تعليما تلموديا ثم تأثـر «بالقبالاه» وسعى وراء تجارب الإشراق الداخلي ، وحين بلـغ الثالثة والعشريـن من عمره أصبح حـاخام قـرية زيجل في ليتـوانيـا حيث شغل هـذا المنصب خلال الفترة (١٨٨٨ - ١٨٩٥) ، ثـم أصبح حـاخـام بلـدة بويسك في لتفيا خلال الفترة ١٨٩٥ - ١٩٠٤م) . وفي عام ١٩٠٤ هاجر إلى فلسطين ، وأصبح حاخامـا لمدينة يافا ، وقد اعتبر تعيينه في هـذا المنصب ثورة حقيقية في الحياة الدينيـة اليهودية في فلسطين ، حيث كان أول حـاخام صهيوني بـارز في فلسطين . وفي عام ١٩١٤ سافـر إلى أوروبا للاشتراك في الاجتماع الكنسي العـالمي ، ممثلا عن «أجـودات يسرائيل» ، وحالت الحرب العـالمية الأولى دون رجوعـه ، فعمل حاخاما في مـدينة سانت جـالن في سويسرا (١٩١٤ - ١٩١٦م) ، وانتقل إلى لندن كحـاخام مـؤقت لها خلال الفترة (١٩١٦ - ١٩١٩م) . وحين عـاد إلى القدس شغل منصب الحاخام الرئيسي للمدينة وأصبح أول «حاخـام أكبر» للطائفة اليهودية الاشكنازية في فلسطين ، حيث شغل هذا المنصب منذ عام ١٩٢١م وحتى وفـاته عام ١٩٣٥م . وقد خلف وراءه بحوثـا في العلوم الدينية ، والتصـوف اليهودي ، والفلسفة والشعر ، ونشرت أعمالـه هذه في عدة مجلدات بعنوان «أوروت» (أضواء) . انظر :
- Encyclopaedia Judaica Vol, 9, P 888
- Ibid. Vol. 10, P 1182.
-الفكرة الصهيونية ، النصوص الأساسية : المصدر السابق ، ص ٢٩٣ .
- المسيري . عبدالوهاب : المصدر السابق ، ص ٣١٨ - ٣١٩ .

١١ – Encyclopaedia Judaica Vol, 10, P 1183

١٢ – الفكرة الصهيونية، النصوص الأساسية : المصدر السابق، ص ٢٩٣ .

١٣ – المسيري . عبدالوهاب : المصدر السابق، ص٣١٩ .

١٤ – Avinere. Shlomo: The Making of Modern Zionism, Political and racial insight into Larael, Edited by Dr. D.Levin, Hebrew University, Israel, 1988, P188-189.

١٥ – Ibid

١٦ – الفكرة الصهيونية – النصوص الأساسية : المرجع السابق، ص ٢٩١ .

١٧ – فلنر . مائير، جوجانسكي . تمار وايرلخ . وولف : دراسات في الصهيونية، منشورات صلاح الدين، القدس، ١٩٧٦ .

١٨ – الفكرة الصهيونية : المرجع السابق، ص ٢٩٤ ومابعدها .

١٩ – نفس المصدر، ص ٢٩٨ .

٢٠ – الحاخام صموئيل حاييم لاندو:

ولد في بولندا عام ١٩٨٢م . كان حسيديا ينحدر من عائلة حسيدية، وتأثر بالحركة الصهيونية في سن مبكرة حيث وصل بها إلى مركز رفيع . أسس في مطلع العشرينيات الجناح العمالي لحركة المزراحي» والمسمى «هبوعيل مزراحي» أي (العامل المزراحي) . وقد هاجر إلى فلسطن عام ١٩٢٥ ليتابع نشاطه الصهيوني ويعمل في خدمة الصهيونية الدينية، وقضى السنوات الثلاث الأخيرة من حياته في فلسطين (١٩٢٥ – ١٩٢٨م) بعد أن جرى انتخابه لعضوية المكتب المركزي في الحركة الصهيونية الدينية . وتوفي عام ١٩٢٨م . انظر – الفكرة الصهيونية النصوص الأساسية، ص٣٠٧ .

٢١ – الفكرة الصهيونية . النصوص الأساسية : ص ٣٠٩ – ٣١٠ .

٢٢ – نفس المصدر ، ص ٣١٣ .

٢٣ – مائير برإيلان :

ولد في فولجين في روسيا عام ١٨٨٠م . وتلقى علومه هناك، انضم إلى الحركة الصهيونية في شبابه، وأصبح فيما بعد من زعماء «المزراحي»، وقد شغل منصب سكرتير اللجنة التنفيذية العالمية «للمزراحي» . انتقل إلى أمريكا عام ١٩١٤ حيث قام بتنظيم فرع «للمزراحي» هناك ثم أصبح رئيسا لهذا الفرع في عام ١٩١٦ – ١٩٢٦م . هاجر إلى فلسطين في عام ١٩٢٦م، حيث أقام في القدس حتى وفاته عام ١٩٤٩م . وقد أسس عام ١٩٣٧م جريدة «هتسوفيه» (المراقب) كناطقة بلسان «المزراحي» – ومازالت إلى اليوم – وبذل جهوده لتوفير الدعم «للمعاهد الدينية» (اليشيفوت)، وكان من المبادرين في الدعوة إلى تأليف الموسوعة التلمودية، وذلك بعد أن عمل في إصدار طبعة جديدة للتلمود . شغل منصب رئيس تحرير الموسوعة التلمودية منذ عام ١٩٤٧م حتى وفاته، ومثل «المزراحي» في الكنيست الإسرائيلي الأول . وقد نشرت مذكراته باليديشية عام ١٩٣٣م بعنوان (من فولجين إلى القدس)، كما صدر له كتاب «معلم في القدس»، وسميت العديد من المؤسسات باسمه تخليدا لذكراه، منها المبنى المركزي لحركة «المزراحي» العالمية في تل أبيب، وجامعة «برايلان» الدينية في «رامات جان» بالقرب من تل أبيب التي تم تدشينها عام ١٩٥٥م، كما أطلق اسمه على «بيت مائير» وغابة برإيلان . انظر:

– الفكرة الصهيونية، النصوص الأساسية ص ٤١٧ – ٤١٨ .

٢٤ – نفس المصدر ، ص٣١٧ .

٢٥ - نفس المصدر ، ص ٤١٨ .
٢٦ - نفس المصدر ، ص ٤٢٢ .
٢٧- Tropper. Daniel: The Future of Reliogin Zionism. Jerusalem Post, February 18. 1990.
٢٨ - هركابي . يهوشفاط المصدر السابق، ص ١٧٣ .
٢٩ - يشار إلى الصهيونية الدينية الوثيقة الصلة بالحاخام راينس على سبيل التشهير في دوائر الأصوليين على أنها صهيونية «كوبات حوليم» (صندوق المرضى) - أي الصهيونية التي تقتصر على كونها جمعية لإسعاف اللاجئين أو منظمة ضمان صحي .
٣٠ - عبدالله . هاني : الأحزاب السياسية في إسرائيل، عرض وتحليل مؤسسة الدراسات الفلسطينية سلسلة الدراسات ٥٩، بيروت ١٩٨١، ص٨٦ .
٣١ - ريان . آشير : «نظام الأحزاب في إسرائيل» (إرجون همفلاجوت بيسرائيل)، مجلة «سقيرا حودشيت» العدد ٨ - ٩، سبتمبر ١٩٨٤، ص١٩ .
٣٢ - لاكوير. زئيف: «تاريخ الصهيونية» (تولدوت هتسيونوت)، دار نشر شوكن، القدس وتل أبيب، ١٩٧٧، ص ٣٨١ .
٣٣ - جبور . سمير : انتخابات الكنيست الحادي عشر ١٩٨٤، الأبعاد السياسية والاجتماعية، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، سلسلة الدراسات ٧١، نيقوسيا، ١٩٨٥، ص٩٩ .
٣٤ - عبدالله . هاني: المصدر السابق، ص٨٦ .
٣٥ - لاكوير. زئيف: المصدر السابق، ص٣٨١ .
٣٦ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص٧٧ - ٨٦ .
٣٧ - ريان . أشير : المصدر السابق، ص٢٨ .
٣٨ - جبور . سمير : المصدر السابق، ص ١٠٠
٣٩ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص ٨٧ .
٤٠ - لاكوير . زئيف : المصدر السابق، ص ٣٨١ .
٤١ - نفس المصدر، ص ٣٨١ - ٣٨٢ .
٤٢ - جريس . صبري : تاريخ الصهيونية، الجزء الثاني . ص ٣٣٥، ٣٤٥ .
٤٣ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص ٨٧ .
٤٤ - جبور . سمير : المصدر السابق، ص ١٠٠ - ١٠١ .
٤٥ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص ٨٧ - ٨٨ .
٤٦ - جبور . سمير : المصدر السابق، ص١٠١ .
٤٧ - نشأت كتلة الشباب عمليا في أوائل الستينيات، وتألفت في غالبها من شبيبة الحزب التي ترعرعت وتخرجت في المدارس الدينية الرسمية أو «اليشيفوت» وأعضاء حركة «بني عقيبا»، معظمهم إسرائيليو المولد ومن الطبقة المتوسطة، وهي التي حملت فيما بعد لواء الفكر الديني القومي المتطرف .
٤٨ - شادي . عبدالعزيز : الأحزاب الدينية والانتخابات القادمة (يونيو ١٩٩٢)، دراسة استشرافية نشرة «رؤية»، العدد (١٠ - ١١) مايو ١٩٩٢، مركز الفالوجا للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٩٥ - ٩٧ .
٤٩ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص ٨٨ - ٩٢ .
٥٠ - هل . جرشوم : «لن تقام وحدة حزبية دينية» (لوتاقوم أحدوت مفلجتيت داتيت)، صحيفة «هبرقر» ٣٠/ ١١/ ١٩٦٤ .

٥١ - الشامي. رشاد : صراع القوى والانتخابات الإسرائيلية القادمة، مجلة «السياسة الدولية»، العدد ١٦، أبريل ١٩٦٩، ص ٤٦.
٥٢ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص ١٠٦.
٥٣ - يديعوت أحرونوت ٢٩/ ٣/ ١٩٧٧.
٥٤ - يديعوت أحرونوت ٤/ ٤/ ١٩٧٧.
٥٥ - يديعوت أحرونوت ٨/ ٤/ ١٩٧٧.
٥٦ - أهاون أبوحصيرا : ولد عام ١٩٣٨ في المغرب. هاجر إلى فلسطين عام ١٩٤٩. درس في مدرسة دينية ثم في دار للمعلمين، والتحق بعد ذلك بجامعة بر إيلان. شغل منصب مدير بلدية الرملة منذ عام ١٩٧١. انتخب عضوا في الكنيست الثامن (١٩٧٣). بدأ يبرز على الصعيد السياسي الحزبي في أعقاب الاتفاق الذي تم بين كتلة الشباب بزعامة همر وجناح الشباب في كتلة «ليكودفيتموراه» التي كان يتزعمها وزير الأديان السابق يتسحاق روفائيل. يعتبر أبو حصيرا زعيما للطوائف الشرقية في حزب «المفدال» حيث تتمتع عائلته بمكانة دينية مرموقة. في أواخر عام ١٩٨٠ وجهت إليه تهمة التلاعب بالأموال العامة وتلقي الرشوة، وحكم عليه بالسجن ٥١ شهرا مع إيقاف التنفيذ وتغريمه مبلغا ماليا.
٥٧ - يوسف بورج : من مواليد المانيا عام ١٩٠٩ وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٩. دكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين (١٩٢٨ - ١٩٣١) وحاخام معتمد. عضو كنيست منذ الكنيست الأول. شغل في السابق منصب نائب رئيس الكنيست (١٩٤٨ - ١٩٥١)، ووزير الصحة ١٩٥١ - ١٩٥٢)، ووزير البريد (١٩٥٢ - ١٩٥٨) ووزير الشؤون الاجتماعية (١٩٥٩ - ١٩٧٠)، ووزير الداخلية والشرطة والشؤون الدينية. له مؤلفات سياسية وفلسفية وتاريخية. ترأس الوفد الإسرائيلي لمفاوضات الحكم الذاتي مع مصر. عضو المركز العالمي «للمفدال».
٥٨ - زفولون هامر : ولد في حيفا عام ١٩٣٦. تخرج من جامعة بر إيلان قسم التربية والعلوم اليهودية. بدأ يلمع كزعيم لكتلة الشباب في حزب «المفدال» منذ الستينيات. عضو كنيست منذ الكنيست السابع. شغل منصب نائب وزير المعارف والثقافة، عين في عام ١٩٧٥ وزيرا للشؤون الاجتماعية. يقود تيار الصقور في «المفدال» مدعوما بحركة «جوش إيمونيم» الدينية المتطرفة.
٥٩ - جبور . سمير : المصدر السابق، ص ١٠٢.
٦٠ - ها آرتس ١٦/ ٤/ ١٩٨٤.
٦١- Leibel. Ahron: " Elections : the Final Week", the Israeli Weekly Newreview, Vol. V, No. 29, July 29, 1984, P.3.
٦٢ - راضي. أشرف : اليهود الشرقيون وانتخابات الكنيست الثاني عشر، في كتاب «انتخابات الكنيست الثاني عشر في إسرائيل»، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٩، ص٧٣.
٦٣ - خليفة . أحمد : الأحزاب الدينية - القوة الانتخابية والاعتبارات الائتلافية، مجلة «شؤون فلسطينية» عدد رقم ١٠، ربيع ١٩٩٢، ص ٢٢٣.
٦٤ - يهودا والسامرة : اسمان توراتيان للمناطق الواقعة جنوبي القدس وشماليها (على التوالي). وهما تشتملان تاريخيا على أجزاء مهمة من إسرائيل ما قبل ١٩٦٧، ولكنهما لا تشتملان على وادي الأردن ومنطقة بنيامينا (وكلاهما في الضفة الغربية). ويفضل دعاه الضم في إسرائيل ألا يشيروا

والسامرة»، وذلك لأسباب سياسية على الرغم من الغموض الجغرافي الذي تنطوي عليه هذه التسمية.

٦٥ - ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

٦٦ - خليفة . أحمد : المصدر السابق، ص ٢٣٤ .

٦٧ - جبور . سمير : المصدر السابق، ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١١١ .

٦٨ - انتخابات الكنيست الثاني عشر في إسرائيل، مركز التنمية البشرية والمعلومات، الطبعة الأولى، ١٩٨٩ ، ص ١٦٧ ، عن ملحق ها آرتس ٦/ ١١/ ١٩٨٨ .

٦٩ - جبور . سمير : المصدر السابق ، ص ١٠٤ .

٧٠ - دافار ٦/ ٤/ ١٩٨٤ .

٧١ - يديعوت أحرونوت ١١/ ٧/ ١٩٨٤ .

٧٢ - نفس المصدر .

٧٣ - Leibel. Ahron: Will Success Sopoil Shinui?, the Israeli Weekly Newreview, Vol.5, No, 29, July, 24, 1984.

٧٤ - راضي . أشرف : اليهود الشرقيون وانتخابات الكنيست الثاني عشر «ضمن أبحاث ندوة»: انتخابات الكنيست الثاني عشر في إسرائيل، المرجع السابق، ص٧٣ .

٧٥ - أرليخ . آريل : «مفاتيح الحكومة القادمة» (مفتيحوت هممشالاه هبا أه)، ها آرتس» (الملحق الأسبوعي) ١٣/ ٥/ ١٩٨٨ ، ص٣٩ .

٧٦ - راجع : تيروش . أفراهام : مقابلة مع الحاخام عميطل (رئايون عم هراف عميطل)، معاريف (الملحق الأسبوعي)، ٢/ ١٠/ ١٩٩٢ ، ص١٠-١١ .



مراجع وهوامش الباب الثالث

١ - راجع بهذا الخصوص : الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص ٥٢ - ١٥٨ .

٢ - سميث . غازي : «الصهيونية السياسية : انتقادات يهودية»، الصهيونية حركة عنصرية، أبحاث ندوة طرابلس حول الصهيونية والعنصرية، ٢٤ - ٢٨ تموز ١٩٧٦، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص ٢١٧ - ٢٢٠ .

٣ - جارودي . روجيه : المصدر السابق، ٣٦٠، .

٤ - المصدر نفسه .

٥ - توينبي . أرنولد : المصدر السابق، ٣٣ - ٣٤ .

٦ - نوبيرير . جي : الفرق بين اليهودية والصهيونية، الصهيونية حركة عنصرية، المصدر السابق ١٩١ .

٧ - المسيري . عبدالوهاب : موسوعة المفاهيم، ص ٣٥٣ .

٨ - النوباني . حمدي : المشنا ركن التلمود الأول، القدس ١٩٨٧، ص ٢٢٥ .

٩ - سعفان . كامل : اليهود تاريخا وعقيدة، دار الهلال، القاهرة، ص ١٦٠ - ١٦١ .

١٠ - تلمي . أفرايم ومناحم : «المعجم الصهيوني» (لكسيكون تسيوني)، مكتبة معاريف، تل أبيب الطبعة الرابعة، ١٩٧٨، ص ١٠ .

١١- Encyclopaedia Judaica : Keter Publishing House, Jerusalem, 1991, Vol. 2, P 421 (Agudat Israel)

١٢ _ Encyclopaedia Judaica Op. Cit, P. 424.

١٣ - تلمي . مناحم وأفرايم : المصدر السابق، ص ١٠ .

١٤ - Encyclopaedia Judaica Op. Cit, P. 424.

١٥ - تلمي . مناحم وافرايم : المصدر السابق، ص ١٠ .

١٦ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص ١٣١ - ١٣٢ .

١٧ - ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص ١٣٤ .

١٨ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص ١٣٤ .

١٩ - الحاخام سمحابونيم ألتر : يعتبر رئيس «مجلس كبار التوراة» منذ عام ١٩٧٧ بحكم كونه «أدمور» طائفة جور التي تمثل الطائفة المركزية في «أجوادت يسرائيل» . ويصنف في القاموس الإسرائيلي ضمن معسكر الحمائم لأنه دعا في عام ١٩٨٩ لإجراء محادثات سلام مباشرة بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية وقد تجاوز العام التسعين من عمره، ولايغادر منزله منذ سنوات .

٢٠ - انسحب الحاخام شاخ في مجلس كبار علماء التوراة عام ١٩٧٣ وعاد إليه عام ١٩٧٧، ثم انسحب مرة أخرى عام ١٩٨٣ إلى غير رجعة، كما انسحب منه «أدمور» طائفة «بلغاز» الذي أيد حزب «ديجل هتوراه» بعد قيامه . مر بفترة عصيبة منذ عام ١٩٨٥ وتوفي في يونيو ١٩٩٢ .

٢١ - أشهر الأدمورائيم الذين تولوا أمر حسيدي جور قبل قيام دولة إسرائيل : الحاخام إسحاق مائير

(توفي في ١٨٦٧)، الحاخام يهودا آريه، مؤلف كتاب «سفات ها إيميت» (توفي عام ١٩٠٥)، والحاخام أفراهام مردخاي (توفي في فلسطين عام ١٩٤٨). ويعتبر الحاخام يهودا آريه أول من ابتدع ما يسمى «طيش» (الوليمة الفاخرة التي تقام احتفالا بالسبت والأعياد)، وقد أخذت بها كل الطوائف الحسيدية على أنها طقس كلاسيكي يعكس أفكارا رئيسية في الفلسفة الحسيدية.

٢٢ - لنداو. دافيد: «سيفتحون مرة أخرى مائدة لدى أدمور جور (شوف يفتحوا شولحان إيتسل ها أدمور ميجور)، معاريف (الملحق الأسبوعي)، ١٧/ ٧/ ١٩٩٢، ص ١٦ - ١٧.

٢٣ - المصدر السابق، ص ١٣٤ - ١٣٦.

٢٤ - تسيدون. آشير: «مجلس النواب» (بيت هنفحاريم)، دار نشر «أحي أساف»، القدس، ١٩٦٩، ص٣٢٢ - ٣٢٦.

٢٥ - عبدالله. هاني: المصدر السابق، ص ١٣٩ - ١٤٠.

٢٦ - جبور سمير: المصدر السابق، ص ١١١.

٢٧ - خليفة. أحمد: المصدر السابق، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

٢٨ - الزرو. صلاح: المصدر السابق ص ٣٥٠ - ٣٥٢.

٢٩ - تسيدون. آشير: المصدر السابق، ص ٣٢٢ - ٣٢٦.

٣٠ - صبري. إسماعيل: عرض كتاب «الرب برميل بارود.. إسرائيل ومتطرفوها» للصحفي الإسرائيلي شالوم كوهين، الأهرام، ١٥/ ٤/ ١٩٩٠، ص٥.

٣١ - ليفشيتس. موشيه: المصدر السابق، ص ١٣٤ - ١٣٥.

٣٢ - الزرو. صلاح: المصدر السابق، ص ٤٥٧ - ٤٥٨.

٣٣ - معاريف ١٦/ ١٠/ ١٩٩٢.

٣٤ - ليفشيتس. موشيه: المصدر السابق، ص ١٣٥.

٣٥ - صحيفة معاريف، ٢١/ ٥/ ١٩٩١.

٣٦ - ليئور. جاد، روزليو. ميخائيل، وأفنيري. أريه: «باروش: إذا استلزم الأمر، سأحضر مراقبين ليوم السبت تايلانديين «باروش: إم تساريخ، آبي بقاحي شبات تايلانديم»، يديعوت أحرونوت ٢١/ ٥/ ١٩٩١، ص٢.

٣٧ - روزليو. ميخائيل: «الرمبام منع استعمال غير اليهود لفرض السبت» (الرمبام أوسير هفعالات جوييم لكفييات هشبات)، يديعوت أحرونوت ٢١/ ٥/ ١٩٩١، ص ٢.

٣٨ - ريهط. مناحم: «بورج: حوالي ٢٢ ألفا يتهربون في جيش الدفاع الإسرائيلي» (بورج: ك - ٢٢ إيليف مشتمطيم ميتسهال)، معاريف ١٢/ ٣/ ١٩٩٢، ص٣.

٣٩ - حزب شينوي: من أحزاب اليسار الصهيوني وقد شكل عام ١٩٧٧ تحت اسم «الحركة الديمقراطية للتغير (دش) بزعامة يجآل يادين وضم نخبة من المثقفين اليساريين الرافضين لتوجهات حزب العمل الإسرائيلي، ودعا للقضاء على احتكار العمل السياسي والحزب وقصره على حزب العمل والليكود. انضم إلى المبام ودش في انتخابات ١٩٩٢ تحت قائمة «ميرتس» (بزعامة شولاميت ألوني) وحصل على ١٢ مقعدا.

٤٠ - لافي. تسفي: «حرب ثقافية في الكنيست» (ملحيميت تربوت بكنيست)، معاريف، ١٢/ ٣/ ٩٢ ص٣.

٤١ - ريهط. مناحم: «لماذا دمهم أكثر أحمرارا من دمنا» (مدواع دمام آدوم ميدامينو)، معاريف ١٢/ ٣/ ١٩٩٢، ص٣.

٤٢ - الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص٢٤٧ - ٢٥٨ .
٤٣ - هيبي . أحمد : هل يحدث انقلاب عسكري في اسرئيل، القاهرة ١٩٩٢ ، ص ٧٤ - ٧٦ .
٤٤ - الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص٤٥٨ - ٤٥٩ .
٤٥ - مجلة البيادر السياسي، العدد ٢٨٠ ، ١٩٨٧ ص ٤٥ .
٤٦ - تلمي . مناحم وافرايم : المصدر السابق، ص ٢٩٥ .
٤٧ - المصدر نفسه ، ص ٢٩٥ .
٤٨ - Encyclopaedia Judaica Op. Cit, Vol 13, P. 655.
٤٩ - ربيع . حامد (دكتور) : النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية، معهد الدراسات والبحوث العربية . القاهرة، ١٩٧٥، ص ٢١٥ .
٥٠ - بدأ الحزبان محادثات للاندماج في عام ١٩٦٠ ، غير أن قرار حزب «بوعالي أجودات» بالانضمام لحكومة بن جوريون وضع حدا لها .
٥١ - Encyclopaedia Judaica Op. Cit, P. 655.
٥٢ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص ١٥١ - ١٥٢ .
٥٣ - عبدالله . هاني : نفس المصدر ، وجبور . سمير : المصدر السابق، ص ١١١ .
٥٤ - الزرو. صلاح : المصدر السابق، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .
٥٥ - المرجع السابق، ص ٣٥٣ .
٥٦ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص ١٥٦ - ١٦٠ .
٥٧ - خليفة . أحمد : المصدر السابق، ص ٢٣٥ .
٥٨ - الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص ٣٥٣ - ٣٥٤ .
٥٩ - فريدمان . مناحم : المجتمع والدين - الأرثودكسية غير الصهيونية في فلسطين، القدس، دار نشر بن تسفي، ١٩٧٨ .
٦٠ - Jewish Enclopydia, Vol. 3, P232 - 234.
٦١ - سميث . موشيه ، المصدر السابق، ص ٧٢ - ٧٦ .
٦٢ - ليفشيتس - موشيه : المصدر السابق، ص ١٣٥ .
٦٣ - ميكلسون . مناحم : «يالها من حفلة دينية» (إيزو طايش زيه هايا)، الملحق الأسبوعي «يديعوت أحرونوت»، ١٨/ ١١/ ١٩٨٨ .
٦٤ - Shapiro. Haim , The Politics of Religions Poletecs, Jerusalem Post (J.P) 14 November, 1989.
٦٥ - Jerusalem Post, 1 November 1988.
راجع : الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص ٣٧٠ .
٦٦ - RABITS. ABRAHAM: "Toward. Real Peace"J. P, December 29, 1988.
٦٧ - ربيع . حامد (دكتور) : المصدر السابق، ص ١١١ - ١١٢ .
٦٨ - كوتلر . يائير : «العنف يزداد والاستقطاب يزداد عمقا» (هاأليموت جوفيرت، هاقيطوف معميق)، صحيفة معاريف، ١٨/ ٢/ ١٩٨٣ .
٦٩ - ايزنشتادت . ش . ن : المصدر السابق، ص ٤٣ - ٤٤ .
٧٠ - ليسك . موشيه : المصدر السابق، ص١٠ .
٧١ - تريجانو . شموئيل : إسرائيل الثانية - المشكلة السلفاردية، مقال في كتاب «إسرائيل الثانية» المشكلة السفاردية، ترجمة فؤاد جديد . منشورات فلسطين المحتلة، ١٩٨١ ، ص١٧ - ١٨ .

٧٢ - ربيع . حامد (دكتور) : المصدر السابق، ص ٦٣ - ٨٤ .
٧٣ - جينور . بني : «تغيرات اجتماعية واقتصادية في إسرائيل» (بعاريم حفراتيم فيكلكاليم بيسرائيل)، المكتبة الجامعية، دار نشر «عم عوفيد» تل أبيب ١٩٨٣، ص ٥٠ .
٧٤ - ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص ١٤٢ .
٧٥ - الشامي . رشاد (دكتور) : الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، الزهراء للنشر، القاهرة، ١٩٩١ (الطبعة الثانية) ص ١٢٤ .
٧٦ - ايزنشتادت . ش . ن : المصدر السابق، ص ٤٤ - ٤٥ .
٧٧ - ليسك . موشيه : «الثقافة السياسية في إسرائيل» (هتربوت همدينيت بيسرائيل)، مجلة «سقيرا حودشيت» (العرض الشهري)، العدد ٨ - ٩، أغسطس ١٩٨٤، ص٧٨ .
٧٨ - المصدر السابق، ص ٧٨ .
٧٩ - سموحا . سامي : المصدر السابق، ص ١٣ - ١٤ .
٨٠ - ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق ص ١٤٢ .
٨١ - راضي . أشرف : اليهود الشرقيون وانتخابات الكنيست الثاني عشر، مقال في كتاب «انتخابات الكنيست الثاني عشر في إسرائيل»، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ٦٤ .
٨٢ - ايليشار . إيلي : الانصهار والمشاركة، كتاب «إسرائيل الثانية - المشكلة السفاردية»، ترجمة فؤاد جديد، منشورات فلسطين المحتلة، ١٩٨١، ص١٩٤ .
٨٣ - كوتلر . يائير : المصدر السابق .
٨٤ - ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص١٤٣ .
٨٥ - تافور . أيلي : «لماذا يزداد الشباب تطرفا إلى اليمين؟»، «يديعوت أحرونوت» (ملحق السبت)، ١٠/ ٨/ ١٩٨٤ .
٨٦ - حديث أجرته معه عليزا فيليخ «دافار»، ٢٧/ ٧/ ١٩٨٤ .
٨٧ - أفنيري . أوري : «هعولام هزيه»، ٢٣/ ٩/ ١٩٨٤ .
٨٨ - ليفيشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص١٤٤ .
٨٩ - راجع : جبور . سمير : المصدر السابق، ص٢٠٣ - ٢٠٦ .
٩٠ - الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص٣٥٦ .
٩١ ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص١٣٥ .
٩٢ - جبور . سمير : المصدر السابق، ص١٠٨ - ١٠٩ .
٩٣ ليفشتيس . موشيه : المصدر السابق، ص ١٣٥ .
٩٤ - عنبري . بنحاس : الحل الفلسطيني بين دي الحاخامات، البيادر العسكري، عدد ٣٢٥ تشرين الثاني، ١٩٨٨، ص٣٩ .
٩٦ - البيادر السياسي، عدد ٣٢٥، ١٩٨٨، ص٣٩ .
٩٧ - Jerusalems Post Supplement, October 31, 1988, P.8.
٩٨ - الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص ٣٦٤ .
٩٩ - شادي . عبدالعزيز : الأحزاب الدينية والانتخابات القادمة - دراسة استشرافية، نشرة «رؤية» ، العدد ١٠، ١١، ص٩٩ .
١٠٠ - هوروفيتس . موشيه : «الحاخام شاخ بيده المفتاح» (هراف شاخ شيبياده همفتاح)، كيتر، القدس، ١٩٨٩، ص١٤٢، ١٤٣ .

١٠١ - يديعوت أحرونوت، ١٩/ ٤/ ١٩٨٩ .
١٠٢ - يديعوت أحرونوت، ١٤/ ١١/ ١٩٨٨ .
١٠٣ - في عام ١٩٩٠ كان تعداد «بني براك» نحو من مئة وعشرين ألفا نسمة كلهم «حريديم» بينهم ٤٠ ألف طفل يدرسون في مدارس الأطفال الدينية (تلمود توراه)، وأكثر من عشرة آلاف طالب في «اليشيفا» (المعهد التلمودي)، والكوليل (الدروس المخصصة للرجال المتزوجين).
١٠٤ - كيبل . جيل : يوم الله - الحركات الأصولية المعاصرة في الأديان الثلاثة، ترجمة نصير مروة، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، قبرص، ١٩٩٢، ص١٩٢ - ١٩٤ .
١٠٥ - صحيفة «حداشوت»، ٢٥/ ١١/ ١٩٨٨ .
١٠٦ - ها آرتس ٣٠/ ٤/ ١٩٩٢ .
١٠٧ - إدمون . تلمي . «الحاخام بيرتس . سقط مع الليكود» (هاراف بيرتس، نفل عم هليكود) معاريف ١١/ ٧/ ١٩٩٢ (الملحق الأسبوعي)، ص١٦ - ١٧ .
١٠٨ - خليفة . أحمد : المصدر السابق، ص٢٣٥ - ٢٣٦ .
١٠٩ - أفراموفيتس . إمنون : «إسرائيل في انتظار معركة الانتخابات» (يسرائيل ميحكا ليمعر يخيت هيحيروت)، معاريف (الملحق الأسبوعي)، ٢٢/ ٥/ ١٩٩٢، ص٣ .
١١٠ - بيندر . أوري : «رئيس هيئة الأركان البدوي لشاس» (هرما طكل هبيدوي شل شاس)، معاريف (الملحق الأسبوعي)، ١٩/ ٦/ ١٩٩٢، ص١٧ .
١١١ - ريهط . مناحم : «الحاخام شاخ أرغم حاخامات شاس على تأييده علنا» (هاراف شاخ إليتس إيت حاخامي شاس لتموخ بو بومبيت) معاريف، ١٩/ ٦/ ١٩٩٢، ص٤ .
١١٢ - معاريف ٢٦/ ٦/ ١٩٩٢، ص٥ .
١١٣ - عندما أقيم حزب شاس عام ١٩٨٣ كان درعي في السادسة والعشرين من عمره، ولم يكن هذا السن يشجع على تكليفه بقيادة الحزب . وبعد نجاح شاس في انتخابات ١٩٨٤، وتولى بيرتس وزارة الداخلية أصبح درعي مستشارا له، إضافة إلى وظيفته الأصلية كسكرتير «مجلس حكماء التوراة» . وفي عام ١٩٨٦ أصبح مديرا عاما لوزارة الداخلية، الأمر الذي مكنه من بسط هيمنته على حركة شاس، وعلى تجمعات البدو في النقب ولما استقال بيرتس من منصبه كوزير للداخلية احتجاجا على قضية «شوشناميلر» ظل درعي في منصبه، وأصبح الشخصية الرئيسية في الوزار . وبعد انتخابات عام ١٩٨٨ عين وزيرا للداخلية ممثلا لحزب شاس في الحكومة . وهو صاحب نفوذ كبير في الحزب، بحكم صداقته الخاصة لعائلة الحاخام عوفاديا، وقربه من الحاخام نفسه حيث يعد تلميذه ومستشاره الخاص وأمين سره . وقد كان لموقفه في التحلل من الاتفاق الذي أبرمه الحاخام عوفاديا مع شمعون بيرس دورا كبيرا في إجبار حكومة العمل على قبول تشكيل حكومة من رئيسين مع الليكود . (راجع الزرو . صلاح : المتدينون في المجتمع الإسرائيلي م . س . ذ ، ص ٣٦٤ - ٣٦٥).
١١٤ - معاريف ١٠/ ٧/ ١٩٩٢، ص٢ .
١١٥ - ريهط . مناحم ومانور . هاداس : «زلزال في العالم الحريدي» (رعيدت أداما باعولام هحريدي)، معاريف، ١٠/ ٧/ ١٩٩٢، ص١ - ٢ .
١١٦ - ريهط . مناحم : «العالم الحريدي الاشكنازي يلهب الحرب ضد شاس» (ها عولام هحريدي ها إشكنازي محريف هملحاما بيشاس) معاريف، ١٧/ ٧/ ١٩٩٢، ص٤ .
١١٧ - فورت . يهو شواع : «ميرتس وتسوميت ، شركاء طبيعيون» ميرتس فيتسوميت، شوتوفوت طبعيوت)، معاريف ٢٦/ ١٠/ ١٩٩٢ ، (الملحق الأسبوعي، ص٢٢).

١١٨ - الأهرام القاهرية، ١/٦/١٩٩٣، ص١
١١٩ - رايخ . دودو ليفي : «هل شاس أصيبت؟ ماذا بعد؟ «(شاس نفجعا؟ آزما؟)، مناظرة بين يهو شواع بورات وشلومو بنزيري، «حداشوت» ٢٢/١٠/١٩٩٢، ص٤ .
١٢٠ - إيلان . شحر وبن ناحوم . أرنون : «شرط التسوية في قضية ألوني» (كتنائي لبشارا بباراشت ألوني)، ها أرتس ٢٦/١٠/١٩٩٢، ص٥ .
١٢١ - معاريف ٥/٢/١٩٩٣، ص ١، ٢ .
١٢٢ - معاريف ١١/٥/١٩٩٣، ص ١, ٢ .
١٢٣ - صحيفة الأهرام القاهرية ١/٦/١٩٩٣، ص١ .
١٢٤ - ليفي . إمنون : «هذا الحصان انتهى» (هسوس هذيه جامور)، صحيفة «حدا شوت» ٣١/٧/١٩٩٢، ص٦ - ٧ .
١٢٥ - ربيع . حامد (دكتور) : عملية صنع القرار السياسي في المجتمع الإسرائيلي، القاهرة، ١٩٧٣، ٣٨٠ .
١٢٦ - نفس المصدر ، ص ٢٥٤ .
١٢٧ - نفس المصدر ، ص ٣٨١ .
١٢٨ - ربيع . حامد : النموذج الإسرائيلي ، ص ٢٦٢ .
١٢٩ - جريس . صبري : أربعون عاما من الاستقرار السياسي، مجلة شؤون فلسطينية، بيروت فبراير ١٩٨٨، ص ٦٦ .
١٣٠ - فايس . شيفح : «ماحدث وماهو قائم» (ماشيهايا، ماشيش)، دار نشر سفريات هبوعاليم، «هكيبوتس ها آرتسي»، تل أبيب، إسرائيل، ١٩٨٠، الفصل الثامن، ص ١٤٦ - ١٤٧ .
١٣١ - عبدالله . هاني : المصدر السابق، ص٢١٤، ٢١٥ .
١٣٢ - فايس . شيفح : المصدر السابق، ص١٤٩ .
١٣٣ - يرد موشيه ليفشيتس في كتابه «نظام الحكم الديمقراطي في إسرائيل» على أصحاب الرأي القائل بأن حزب «دش» (الديمقراطية للتغيير) هو الذي حسم المعركة الانتخابية عام ١٩٧٧ لصالح الليكود، بقوله : إن أنصار هذا الرأي يتسرعون بإضافة الـ ١٥ مقعدا التي حصل عليها «دش» إلى الـ ٣٢ مقعدا التي حصل عليها «المعراخ»، وبذلك كان يمكن «للمعراخ» أن يحافظ على قوته . لكن هذا الزعم غير دقيق، لأن «دش» غير مسؤولة عن هزيمة حزب «العمل». صحيح أن كثيرين من مؤيدي «ماباي» - «المعراخ» التقليديين انتقلوا هذه المرة إلى «دش» تعبيرا عن الاحتجاج والغضب من حزبهم الذي أصابه التقاعس . ولكن كثيرين أيضا من مؤيدي «الليكود» صوتوا لصالح «دش»، أي أن «دش» أضرت أيضا «بالليكود». فالتصويت لصالح «دش» كان إذن، تعبيرا عن احتجاج أكثر منه عاملا في هزيمة حزب «العمل». (ص١٤١ - ١٤٢) .
١٣٤ - فايس . شيفح : المصدر السابق، ص ١٥٠ .
١٣٥ إرليخ . آيل : «مفاتيح الحكومة القادمة» (مفيتحوت همشالا هبأه)، الملحق الأسبوعي لصحيفة ها آرتس ١٣/٥/١٩٨٨، ص٦٠٦ .
١٣٦ - شنيتسر . شموئيل : «الحرب حول الحقائب الوزارية» (هملحماه عل هتيقيم)، معاريف، ١٠/٧/١٩٩٢ الملحق الأسبوعي، ص ٢٢ .

١٣٧ - هراري . حييم : «الحاخام شاخ في إثر دافيد بن جوريون» (هراف شاخ بعقبوت دافيد بن جوريون) معاريف، ١٧/ ١/ ١٩٩٢، ص١٢ .

١٣٨ - عبدالمجيد . وحيد : انتخابات الكنيست الثاني عشر والنظام الحزبي الإسرائيلي، انتخابات الكنيست الثاني عشر في إسرائيل، المرجع السابق، ص ١٤ - ١٥ .

١٣٩ - ارليخ . آيل : المصدر السابق، ص٣٨.

١٤٠ - نفس المصدر .

١٤١ - نفس المصدر.

١٤٢ - نفس المصدر.

١٤٣ - صحيفة حداشوت ، ١٧/ ١١/ ١٩٩٠، وصحيفة «يديعوت أحرونوت»، ١٨/ ١١/ ١٩٩٠.

١٤٤ - ليفشيتس . موشيه : المرجع السابق، ص٢٣٢ - ٣٣٣.



مراجع وهوامش الباب الرابع

١ - كتس . يعقوب : المصدر السابق، ص ٨٨ - ٩٠ .

٢ - المسيحانية الزائفة :

هي الحركة الشبتائية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر، وتنسب إلى شخصية المسيح الكذاب شبتاي بن تسفي (١٦٢٦ - ١٦٧٦م) الذي خلف أكبر تأثير مسيحاني في تاريخ اليهود . وهي حركة صنعت من «القبالاه» العملية (اللوريانية) من ناحية، ومن الأحداث الدرامية الدامية التي وقعت ليهود أوكرانيا (بولندا) في عام ١٦٤٨م، والمعروفة باسم «أحكام تح» (الحرف تاء يساوي في حساب الجمل ٤٠٠ والحرف حاء يساوي ٨ ويكون المجموع ٤٠٨ يتم جمعها على عدد ثابت هو ١٢٤٠ لمعرفة التاريخ الميلادي (١٢٤٠ + ٤٠٨= ١٦٤٨) على يد بوجدان حميلا نسكي زعيم القوزاق والفلاحين في أوكرانيا، من ناحية أخرى . ويمكن تمييز تأثير الشبتائية في اتجاهين : الأول- لم تكن هناك طائفة يهودية من بين يهود الشتات لم تؤيد بحماس منقطع النظير شبتاي بن تسفي . من كوردستان في الشرق وحتى لتوانيا وبولندا في الغرب، والثاني - انه ما أن شاع أمر إسلام «المسيح» لم تختف الحركة الشبتائية وآمن كثيرون بأن «المسيح» سيظهر من جديد .

وقد كان للشبتائية في بولندا بعدان رئيسان :

الأول - ظهور يهو شواع هيشل توريف، مؤسس طائفة الشبتائيم في بولندا، حيث اعتقد أنه المسيح بن يوسف وشبتاي بن تسفي المسيح الحقيقي، وكذلك ظهور ملاّخ ويهودا حسيد اللذين تنبآ بدقة بزمن مجيء المسيح، وساهما بالكثير من أجل نشر الشبتائية .

والثاني - ظهور طائفة «الفرانكية» نسبة إلى يعقوب فرانك (١٧٢٦ - ١٧٩١م)، وكانت مبادئها عبارة عن مزيج غريب من الإيمان بتوراة موسى مع القبول ببعض المبادىء المسيحية، وانتهى أمرها باعتناق المسيحية مع إبداء احتجاجات ضد التلمود . وقد تعرضت هذه الطائفة للاضطهاد على يد حاخامات بولندا .

٣ - القبالاة : علم التصوف اليهودي، وعلم المعرفة بالتأويلات الباطنية التي يعمل بها (همقوبالاليم) أو «القابليون» أي العارفون بالفيض الإلهي . وهم أفراد من «المتصوفة» يسعون لمعرفة جذور الوجود الكوني، ليس عن طريق الوسائل العقلية، بل عن طريق الاستعداد الداخلي والسمو بالنفس إلى المرتبة العليا . وتنقسم «القبالاه» إلى : «القبالاه» القديمة على النحو الذي تبلورت به في القرن الثالث عشر في كتاب «الزوهر» (الضياء) الذي يحتوي على فلسفتها الرئيسية، و«القبالاه» العملية، على النحو الذي تبلورت به في القرن السادس عشر في «القبالاه» اللوريانية نسبة إلى ربي يتسحاق لوريا (ها آري المقدس) . وتتميز «القبالاه» القديمة بالطابع النظري، وتتناول موضوعات مختلفة كان لها صدى كبير في شريعة الحسيدية، مثل : مشكلة الإلوهية والخلق والأدوار العشرة التي هي معايير وقوى الشر (التي ليست إلا عجزا عن استيعاب الفيض الإلهي الإيجابي)، والمنفى والخلاص، وعصر المسيح، وماهية الإنسان - وكل هذا عن طريق رموز مختلفة لا يعرف تفسيرها سوى «القباليين» . وقد أضافت «القبالاه» اللوريانية إلى هذا

جديدا صوفيا، بحديثها عن الوجود الإلهي السائد في «المنفي»، وأن شرارات الرب منتشرة في كل مكان، ولكنها مأسورة بوساطة قوى الشر («القشرة»)، وأن على الإنسان أن يخلعها عن طريق النشاط الذي يطلقون عليه «التصحيح» الذي سوف تتجلى نهايته في مجيء المسيح. وقد آمن اتباع «قبلاه» لوريا بأنه يمكن التعجيل بمجيء المسيح عن طريق عمليات التعذيب الجسمانية، والصوم، واتباع الملائكة ومقاومة الشياطين وطرد الأرواح الشريرة من الأجساد والتعويذات والتعزيات.. وما شابه ذلك. وقد أكدت («القبالاه») بكل تياراتها على قيمة الصلاة، وعلى الحب العميق والنية باعتبارها أهم طريقة للسمو الروحي، وعلى أن الصلاة قادرة على الوصول إلى أعلى مرتبة، للتأثير على إرادة الرب وإنزال الفيض الإلهي. ويرى كتاب «الزوهر» (الضياء) أن المصلي يمر بأربع مراحل: يصحح نفسه، ويصحح الدنيا، ويصحح العالم العلوي والاسم المقدس.

٤ - Sachar. Howard Morly: The Course of Modern Jewish History, Delta Books, New yord, 1968, P.78.

٥ - إسرائيل بن اليعيزر:

ولد في بودوليا بجنوب بولندا عام ١٧٠٠م، وقضى فيها الجزء الأكبر من حياته ومات هناك عام ١٧٦٠. وكانت الصوفية العملية منتشرة وذات تأثير كبير في ولايته، وكانت ذات مغزى كبير في حياته، حيث آمن أول الأمر بمبادئها، ثم تخلى أخيرا عما نادت به من قهر الجسد لخلاص النفس. تزوج لأول مرة في سن الخامسة عشرة ثم ماتت زوجته بعد فترة قصيرة، وبعد زواجه الثاني ارتحل معها إلى جبال كرباتيان حيث كان يتعيش من حفر الخنادق. وفي تلك الفترة مر بتجربة التأمل الداخلي الصوفي. وحل به الوحي وهو في السادسة والثلاثين، فهجر مكان إقامته واختلط بالناس وأعلن أن دعوته الحقة هي الشفاء بالإيمان، وأصبح «بعل شيم» طبيبا شعبيا يعمل في الأحجبة والتعاويذ والتعزيات. وبعد ذلك اشتهر بلقب «بعل شيم طوف» (بعشط)، رمزا لزعامته الروحانية. وقد قام بجولات واسعة ثم اتخذ من ماجيبوش مقرا لإقامته الدائمة ومنها خرجت بشرى دعوته التي عرفت باسم «الحسيدية» وعرف أتباعها باسم «الحسيديم» (الاتقياء - الورعين).

٦ - بعل شيم:

انتشرت في بولندا طائفة من المحترفين الذين يعملون في التعاويذ، وشفاء المرضى بوساطة الأحجبة، طرد الأرواح.. إلخ. وقد عرفت هذه الطائفة باسم «بعلي شيم» (الأطباء الشعبيين). وقد كانوا يطوفون القرى ويعدون بشفاء وطرد الأرواح الشريرة، عن طريق ذكر أسماء القديسين بتنويعات مختلفة. وقد اشتهر بعضهم بإتيان المعجزات، وكان كثير منهم من تلاميذ «بعل شيم طوف». وقد كانت هذه الطوائف تتجمع في شكل جماعات لكل منها زعيم يدعى «همجيد» الذي كان بمثابة الزعيم الروحي للجماعة. وقد كان لهذه الجماعات تأثير واضح على الحسيدية في أربعة مجالات: الأول - تبني الحسيدية للفلسفة القبالية التي كانوا مشبعين بها، والثاني - الاحتجاج المعادي للتلمود، والثالث - خلق إطار تنظيمي يتضمن مكانة «الزعيم الجماعة» و«أعضاء الجماعة»، والرابع - إبراز البعد المسيحاني والأشواق الهائلة لمجيء الخلاص المسيحاني.

٧ - Sachar. Howard Morely: Op. Cit, P. 77.

٨ - ليفشيتس. موشيه: تاريخ يهود الشرق والغرب في العصر الحديث (تولدوت يهودي همزراح أو معراف بزمن هيحاداش)، دار نشر «أورعم»، إسرائيل، ١٩٨٧، ص٣٦ - ٣٧.

٩ - المسيري . عبدالوهاب : اليهودية والصهيونية وإسرائيل ، ٥٢ .

١٠ - Encyclopydia Judaica: Op. Cit, Vol. 7, P. 1401.

١١ - ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص٢١ - ٢٢ .

١٢ - نفس المصدر ، ص ١٩ - ٢٠ .

١٣ - نفس الصدر، ص ٣١ - ٣٢ .

١٤ - بن شاشون ج . هـ (محرر) : تاريخ شعب إسرائيل (تولدوت عم يسرائيل) ، دار نشر «دفير» ، تل أبيب، ١٩٦٩ ، الجزء الثالث، ص ٥٦ .

١٥ - ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص٣٢ .

١٦ - ليفي . إمنون : «هحريديم» (الحريديم)، مطبعة كيتر «القدس» الطبعة التاسعة، ١٩٨٩ ص ١٨ - ١٩ .

١٧ - Jermy. Danial and Martin. Bernard: A History of Judaism, Vol. 2, Europe and The New World, New York, 1974 P.189.

١٨ - ليفتشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص٣٥ .

١٩ - الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص ١٠٣ .

٢٠ - Encyclopydia Judaica, Vol, 7,p 1014.

٢١ - ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص ٢٨ - ٣١ .

٢٢ - Encyclopydia Judaica, Vol, 7,p 1399.

٢٣ - قيدم . مناحم : تاريخ الصهيونية حتى ١٩١٤ (تولدوت هتسيونوت عد ١٩١٤)، دار نشر «أورعم» .

٢٤ - الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

٢٥ - شامير . شلومو : «الرئيس السابع لحبد» (هاناسي هشبيعي لحبد)، الملحق الأسبوعي لصحيفة «ها آرتس» ، ١/ ١/ ١٩٧٧ ، ص ٢٢ .

٢٦ - الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص ٣٧٧ - ٣٧٨ .

٢٧ - Jerusalem Post, February 2, 1990.

٢٨ -يديعوت أحرونوت . ١١/ ١١/ ١٩٨٨ .

٢٩ - يحز قيالي . صادوق : «باري جراري يعرف شيئا عن الرابي من ليوفافيتش» (باري جراري يوديع ماشيوهو عل هراف ميليوفافيتش) «يديعوت أحرونوت» (العدد الأسبوعي) ٢٥/ ١١/ ١٩٨٨ .

٣٠ - Shapiro . Haim: Is The Rabbi Kidnapping The Aguda, J.p, October 28, 1988.

٣١ - برنوفر . يرمياهو ، ونوفيه . أفراهام : «بعين القلب» (بعين هليف)، إسرائيل، ١٩٨٩ ، ص٨٥ .

٣٢ - نفس المصدر، ص ٨٥ .

٣٣ - J.P, February 2, 1990.

٣٤ - شاي . إيلي : «خريطة التيارات الدينية اليهودية» (مبيوي هزراميم هداتييم بايهدوت) عرض لكتاب أبيعيزر رافينسكي: «النهاية المكشوفة ودولة اليهود - المسيحانية الصهيونية والراديكالية الدينية في إسرائيل» . صحيفة «معاريف» الملحق الأدبي ٢٥/ ٢/ ١٩٩٣ ، ص١ .

٣٥ - جريدة القدس ١٧/ ١١/ ١٩٨٨ .

٣٦ - برنوفر . يرمياهو ، ونوفيه . أفراهام : المصدر السابق، ص٨٨ .
٣٧ - نفس المصدر ، ص ٨٨ .
٣٨ - يديعوت أحرونوت : ٤/ ١٢/ ١٩٨٨ .
٣٩ - برنوفر . يرمياهو : المصدر السابق، ص١١٤ - ١١٥ .
٤٠ - ليفي . أمنون : المصدر السابق، ص٤١ .
٤١ - دولب . أهارون «المسيح لم يأت، والرابي يجلس في نيويورك» (هما شياح لوبا، فيها رابي يوشيف بنيويورك)، معاريف ١٦/ ١٢/ ١٩٩٠ .
٤٢ - صحيفة «كول هاعير» ٢٨/ ١٠/ ١٩٨٨ .
٤٣ - Shapiro. Haim : "Habadd dance of Joy" J.P, December 2, 1988.
٤٤ - ليفي . إمنون : المصدر السابق، ص ٢٨٨ .
٤٥ - شامير . شلومو : المصدر السابق .
٤٦ - صحيفة الفجر ٢٤/ ١٠/ ١٩٨٩ .
٤٧ - شامير . شلومو : المصدر السابق .
٤٨ - ليفي . إمنون : المصدر السابق، ص ١٨٥ .
٤٩ - يديعوت أحرونون، ٣/ ١/ ١٩٩٠ .
٥٠ - هوروفيتش. موشيه : «الحاخام شاخ بيده المفتاح» (هراف شاخ شبيبادو همفتياح)، مطبعة كيتر، القدس، ١٩٨٩، ص ٩٠ - ٩٢ .
٥١ - نفس المصدر ، ص ٩٤ .
٥٢ - نفس المصدر ، ص ٩٦ .
٥٣ - يديعوت أحرونوت ٩/ ١١/ ١٩٨٩ (الملحق الأسبوعي)
٥٤ - هو روفيتش . موشيه : المصدر السابق، ص ١٤٥ .
٥٥ - نفس المصدر ، ص٩٠ .
٥٦ - نفس المصدر ، ص ٩٠ .
٥٧ - ليفي . إمنون : المصدر السابق، ص١١ .
٥٨ - برنوفر . يرمياهو ، ونوفيه . أفراهام : المرجع السابق، ص١١ .
٥٩ - الربي والراف والحاخام . ألقاب دينية تطلق على رجال الدين اليهود، ولا يوجد تمييز بين الراف والحاخام عند اليهود السفارديم . أما الأشكنازيم فيميزون بينهما، حيث يعتبر الراف أو الربي عندهم أعلى مرتبة من الحاخام .
٦٠ - نفس المصدر ، ص ٤٢ - ٤٦ .
٦١ - يحز قيالي . صادوق : المصدر السابق .
٦٢ - برنوفر . يرمياهو : المصدر السابق ص ٤٤ - ٤٦ .
٦٣ - يحز قيالي . صادوق : المصدر السابق .
٦٤ - برنوفر . يرمياهو : المصدر السابق، ص ٥٠ - ٥٤ .
٦٥ - كراوس . نفتالي : «ميليوفافيتش : فقط الرابي يستطيع» (مليوفافيتش : رق هرابي ياخول) معاريف ٤/ ١١/ ١٩٨٨ .
٦٦ - برنوفر. يرمياهو : المصدر السابق، ص ٥٠ - ٥٤ .
٦٧ - هورفيتش . موشيه : «الربي شاخ بيده المفتاح» (هربي شاخ شبيادو همفتياح)، القدس، ١٩٨٩، ص٩١ .

٦٨ – يحزقيالي. صادوق: المصدر السابق.
٦٩ – نفس المصدر.
٧٠ – كراوس . نفتالي : المصدر السابق.
٧١ – برنوفر . يرمياهو : المصدر السابق، ص ١٩٧٠.
٧٢ – كيسليف. ران : «الراف من ليوفافيتش يكره الحاخام شاخ كراهية عمياء» صحيفة الشعب، ٩/ ١١/ ١٩٨٨.
٧٣ – برنوفر . يرمياهو : المصدر السابق، ص٧٥.
٧٤ – شامير . شلومو : المصدر السابق.
٧٥ – برنوفر . يرمياهو : المصدر السابق ص ٧٥.
٧٦ – الشامي . رشاد (دكتور) : إمبراطورية اسمها «حبد»، صحيفة «المساء» القاهرية ٧/ ١٢/ ١٩٧٧.
٧٧ – برنوفر . يرمياهو ، وتوفيه أفراهام: المصدر السابق، ص٩٦.
٧٨ – شامير . شلومو : «شامير على جهاز التسديد» (شامير على هكفينيت)، ها آرتس، الملحق الأسبوعي، ٢٨/ ٢/ ١٩٩٢، ص٢.
٧٩ – شامير . شلومو: الرئيس السابع لحبد، المصدر السابق.
٨٠ – مصير الحكم في إسرائيل يقرره حاخام عجوز في حي بروكلن بنيويورك، صحيفة «الأهرام»، ١٣/ ٤/ ١٩٩٠، ص١
٨١ – شامير . شلومو : المصدر السابق.
٨٢ – شامير . شلومو : المصدر السابق.
٨٣ – الزرو . صلاح : المصدر السابق، ص ٢٦٠، ٢٦١.
٨٤ – دولي . أهارون : «المسيح لم يأت ، والربى يجلس في نيويورك» (ماشياح لوبا فيهرابي يوشيف بنيويورك)، معاريف ١٦/ ٢/ ١٩٩٠.
٨٥ – راجع أودنهايمر . ميخا : «أيام مسيح حبد» (بيموت ماشياح حبد)، «ها آرتس، ٢٨/ ٢/ ١٩٩٢.
٨٦ – ليفاف. عاموس : «المسيح على لافتة بيضاء» (ماشياح عل فولبو لافان)، صحيفة «معاريف» ٦/ ٣/ ١٩٩٢، ص٦.
٨٧ – شنيتر. شموئيل: «أتباع حبد يوقعون على عرائض، واللتوانيون يتدحرجون من الضحك» (هحبد يكيم محتيميم على عتسوموت، هاليطائيم متجلجليم متسحوق) صحيفة «معاريف»، ٦/ ٣/ ١٩٩٢، ص٧.
٨٩ – نفس المصدر.
٩٠ – ريبط. مناحم : «حبد» الربى سقط بلا حياة (حبد، هربي نفل ليلو حييم)، معاريف ٧/ ٨/ ١٩٩٢، ص٢.
٩١ – ليفشيتس . موشيه : المصدر السابق، ص ٢٢.
٩٢ – Encyclopydia Judaica, Vol 7,p. 1392.
٩٣ – Encyclopydia Judaica, Vol 7,p. 1399.
٩٤ – ليفي . إمنون : الحريديم ، ص ١٤٣.
٩٥ – نفس المصدر ، ص ١٥٥.

٩٦ – نفس المصدر ، ص ١٣٩ .
٩٧ – نفس المصدر ، ص ١٤٠ .
٩٨ – نفس المصدر ، ص ١٤١ .
٩٩ – نفس المصدر ، ص ١٥٠ – ١٥١ .
١٠٠ – نفس المصدر ، ص ١٥٢ – ١٥٤ .
١٠١ – نفس المصدر ، ص ١٥٧ – ١٥٨ .
١٠٢ – نفس المصدر ، ص ١٦٠ .
١٠٣ – نفس المصدر ، ص ١٦١ .
١٠٤ – نفس المصدر ، ص ١٥٣ .
١٠٥ – نفس المصدر ، ص ١٥٥ – ١٥٧ .
١٠٦ – نفس المصدر ، ص ١٣٨ – ١٣٩ ، ١٥٧ .
١٠٧ – نفس المصدر ، ص ١٣٩ .
١٠٨ – صبري ، إسماعيل : عرض لكتاب «الرب برميل بارود، إسرائيل ومتطرفوها»، المصدر السابق.
١٠٩ ليفي . إمنون : المرجع السابق، ص ٢٠٧ – ٢٠٨ .
١١٠ – نفس المصدر، ص ٢٠٨ .
١١١ – نفس المصدر ، ص ٢٠٥ .
١١٢ – نفس المصدر ، ص ٢٠٦ – ٢٠٧ .
١١٣ – نفس المصدر ، ص ٢١١ .
١١٤ – نفس المصدر ، ص ٢١٢ .
١١٥ – نفس المصدر ، ص ٢١٣ .
١١٦ – نفس المصدر ، ص ٢٠٩ .
١١٧ – بيئر . حييم : «من ذكريات كتب جديدة بالازدراء» (ميز خورنوتيها شل تولاعت سفاريم)، صحيفة «دافار»، الملحق الأسبوعي (دافار هشا فواع)، ١٣/ ٩/ ١٩٩١، ص ١٠ .
١١٨ – عوز . عاموس : «في أرض إسرائيل»، عرض وتلخيص : ضياء الحاجري، مجلة «المصور» القاهرية ٢٠/ ١/ ١٩٨٤ (العدد ٣٠٩٣)، ص ٣٧ – ٣٩ .
١١٩ – بيئر . حييم : المصدر السابق، ص ١٠ .
١٢٠ – البابا سالا :

هو الربي إسرائيل أبوحصيرة المعروف ببابا سالا . ولد عام ١٨٩٠ في رساني في تفيلالت بالمغرب، وأصبح حاخام أرفود الأكبر منذ حقبة الانتداب الفرنسي واشتهر بالمعجزات مثل الشفاء من الأمراض. هاجر إلى إسرائيل عام ١٩٦٤ . ويحكى أنه وهو على ظهر السفينة كان البحر هائجا ويهدد بغرق السفينة ولكنه لم يشعر بشيء ثم تناول كأسا وملأه خمرا ومنحه بركته وطلب إلى معاونه أن يصعد لجسر المركب ويسكب الخمر في البحر على ثلاث دفعات ويباركه وتحققت المعجزة وسكن البحر. استقر في عام ١٩٧٠ في مدينة «نتيفوت» (إحدى مدن التنمية) التي كانت مركزا لليهود المغاربة وذاعت شهرته في إتيان المعجزات مما حول مقر إقامته لمزار يحج إليه اليهود وكبار الحاخامات الأشكنازيم. وعلى الرغم من احتفاظه بالملابس المغربية التقليدية فإن أتباعه من اليهود المغاربة كانوا يقلدون رجال الدين الأشكناز من ذوي الأصل اللتواني ويرتدون البدلة

السوداء والقبعة السوداء ذات الحواف، وإن كان هذا لم يمنحهم موقفا متساويا مع الأشكناز ذوي الأصل البولندي، حتى ولو كانوا من المتميزين في دراسة التوراة.

١٢١ - راماج هدري. يونا : «دولة مصابة بانفصام الشخصية» (مدينا بيجوعت شسيعيت)، «يديعوت أحرونوت» (الملحق الأسبوعي) ز ١/ ١١/ ١٩٩١، ص٢٢.

١٢٢ - سانيه . موشيه : «الدينيون والمؤمنون في أعقاب حرب الأيام الستة، «هداتييم فيها مأمينيم بيعقبوت ملحيميت شيشيت هياميم)، صحيفة «لامر حافش، ٢٢/ ٩/ ١٩٦٨، ص ٢٠.

١٢٣ - يحزقيالي. صادوق : «باري جراري يعرف شيئا ما عن الحاخام ميلوفوفيتش» (باري جراري يوديع ماشيهو على هراف ميلوفافيتش)، «يديعوت أحرونوت» ٢٥/ ١١/ ١٩٨٨.

١٢٤ - كسبيت . بن : المصدر السابق.

١٢٥ - يديعوت أحرونوت ٥/ ١٢/ ١٩٨٩.

١٢٦ - جريس . صبري : المصدر السابق، الجزء الثاني، ص٣٠٥.

١٢٧ - ليفي . إمنون : المصدر السابق، ص ١٩٤ - ١٩٥.

١٢٨ - نفس المصدر ، ص ١٩١ - ١٩٢.

١٢٩ - صحيفة الشعب ، ٢٨/ ١/ ١٩٨٩.

١٣٠ - يديعوت أحرونوت ، ٢٤/ ٥/ ١٩٨٩.

١٣١ - ليفي . إمنون : المصدر السابق، ص١٩١.

١٣٢ - سيجف . توم : الإسرائيليون الأوائل ١٩٤٩ ، ترجمة خالد عابد وآخرين، الطبعة الأولى، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٦، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

١٣٣ - ليفي . إمنون : المصدر السابق، ص ٢٠١.

١٣٤ - نفس المصدر ، ص ١٩٣.

١٣٥ - شفارتس . ميخال : «الصراع الديني في إسرائيل يبرز تأثير الصهيونية على المتدينين» صحيفة «طريق الشرارة»، ٣٠/ ١٠/ ١٩٨٧.

١٣٦ - رزوق . أسعد : الدولة والدين في إسرائيل مركز الأبحاث (منظمة التحرير الفلسطينية)، دراسات فلسطينية (٣٧) بيروت، ١٩٦٨، ص٦٨.

١٣٧ - ليفي . إمنون : المصدر السابق، ص١٩٣.

١٣٨ - نفس المصدر ، ص ١٩٦.

١٣٩ - نفس المصدر ، ص ١٩٧.

١٤٠ - صحيفة «حدا شوت» ٣/ ١/ ١٩٨٩.

١٤١ - معاريف ٢٢/ ٦/ ١٩٨٩.

١٤٢ - ليفي . إمنون : المصدر السابق. ص١٩٧.

١٤٣ - شفارتس . ميخال : المصدر السابق.

١٤٤ - صحيفة الشعب ٥/ ٢/ ١٩٩٠.

١٤٥ - ليفي . إمنون : المصدر السابق، ص ١٩٨ - ١٩٩.

١٤٦ - نفس المصدر ، ص ١٩٩.

١٤٧ - نفس المصدر ، ص ٢٠٠.

١٤٨ - نفس المصدر ، ص١٩٢ - ١٩٤.

١٤٩ - صحيفة الشعب ٢٨/ ١/ ١٩٨٩.

١٥٠ - يديعوت أحرونوت ٢٤/ ٥/ ١٩٨٩ .
١٥١ - حداشوت ٤/ ١٢/ ١٩٨٨ .
١٥٢ ـ شقارتس . ميخال : المصدر السابق .
١٥٣ - المصدر السابق .
١٥٤ - رزوق . أسعد : المصدر السابق، ص ٥٥ .
١٥٥ - Leslie. S. Clement: The Rift in Israel, Rout ledge& Kegan Paul, London, 1971, p.145, 146,.



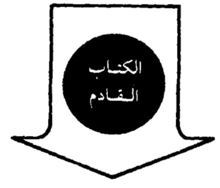
المؤلف في سطور

د. رشاد عبدالله الشامي

أستاذ ورئيس قسم اللغة العبرية وآدابها بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

صدرت له المؤلفات التالية:

١ - إنشاء وتطوير سلاح الطيران الإسرائيلي (١٩٧٢).
٢ - جولة في الدين والتقاليد اليهودية (١٩٧٨).
٣ - قواعد اللغة العبرية للمبتدئين (١٩٧٩).
٤ - لمحات من الأدب العبري الحديث (١٩٧٩).
٥ - تاريخ وتطور اللغة العبرية (١٩٧٩).
٦ - الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية (١٩٨٦).
٧ - الفلسطينيون والإحساس الزائف بالذنب في الأدب الإسرائيلي (١٩٨٨).
٨ - عجز النصر - الأدب الإسرائيلي وحرب ١٩٦٧ (١٩٩٠).
٩ - الشخصية اليهودية في أدب إحسان عبدالقدوس (١٩٩٢).
١٠ - الوصايا العشر في اليهودية - دراسة مقارنة في المسيحية والإسلام (١٩٩٣).



آلاف السنين من الطاقة

تأليف:

فلاديمير كارتسيف

بيوتر خازانوفسكي

ترجمة:

م. محمد غياث الزيات

صدر عن هذه السلســلة

العنوان	المؤلف	التاريخ
١ـ الحضارة	تأليف : د/ حسين مؤنس	ينــاير ١٩٧٨
٢ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف : د/ إحسان عباس	فبرايــر ١٩٧٨
٣ـ التفكير العلمي	تأليف : د/ فؤاد زكريا	مــارس ١٩٧٨
٤ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف : / أحمد عبدالرحيم مصطفى	أبريــل ١٩٧٨
٥ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف : د/ زهير الكرمي	مايــو ١٩٧٨
٦ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف : د/ عزت حجازي	يونيــو ١٩٧٨
٧ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف : / محمد عزيز شكري	يولــيو ١٩٧٨
٨ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة : د/ زهير السمهوري تحقيق وتعليق : د/ شاكر مصطفى مراجعة : د/ فؤاد زكريا	أغـطس ١٩٧٨
٩ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف : د/ نايف خرما	سبتمبر ١٩٧٨
١٠ـ جحا العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار	أكتوبر ١٩٧٨
١١ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ حسين مؤنس، د/ إحسان العمد مراجعة : د/ فؤاد زكريا	نوفـمبر ١٩٧٨
١٢ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	ترجمة : د. حسين مؤنس، د/ إحسان العمد مراجعة : د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٧٨
١٣ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف : د/ أنور عبدالعليم	ينايــر ١٩٧٩
١٤ـ جمالية الفن العربي	تأليف : د/ عفيف بهنسي	فـبراير ١٩٧٩
١٥ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح	مـارس ١٩٧٩
١٦ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف : د/ محمود عبدالفضيل	أبـريل ١٩٧٩
١٧ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد : رؤوف وصفي مراجعة : زهير الكرمي	مايــو ١٩٧٩
١٨ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة : د/ علي أحمد محمود مراجعة : د/ شوقي السكري، د/ علي الراعي	يونــيو ١٩٧٩
١٩ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : / سعد أردش	يولــيو ١٩٧٩

٢٠ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة حسن سعيد الكرمي مراجعة : صدقي حطاب	أغسطس ١٩٧٩
٢١ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف : د/ محمد علي الفرا	سبتمبر ١٩٧٩
٢٢ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف : رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني	أكتوبر ١٩٧٩
٢٣ـ الرق	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	نوفمبر ١٩٧٩
٢٤ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف : د/ حسن أحمد عيسى	ديسمبر ١٩٧٩
٢٥ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف : د/ علي الراعي	يناير ١٩٨٠
٢٦ـ مصر وفلسطين	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	فبراير ١٩٨٠
٢٧ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف : د/ عبدالستار ابراهيم	مارس ١٩٨٠
٢٨ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة : شوقي جلال	أبريل ١٩٨٠
٢٩ـ العرب والتحدي	تأليف : د/ محمد عماره	مايو ١٩٨٠
٣٠ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف : د/ عزت قرني	يونيو ١٩٨٠
٣١ـ الموشحات الأندلسية	تأليف : د/ محمد زكريا عناني	يوليو ١٩٨٠
٣٢ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة : د/ عبدالقادر يوسف مراجعة : د/ رجا الدريني	أغسطس ١٩٨٠
٣٣ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف : د/ محمد فتحي عوض الله	سبتمبر ١٩٨٠
٣٤ـ قضايا أفريقية	تأليف : د/ محمد عبدالغني سعودي	أكتوبر ١٩٨٠
٣٥ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ـ ١٩٧٠)	تأليف : د/ محمد جابر الأنصاري	نوفمبر ١٩٨٠
٣٦ـ الحب في التراث العربي	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	ديسمبر ١٩٨٠
٣٧ـ المساجد	تأليف : د/ حسين مؤنس	يناير ١٩٨١
٣٨ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف : د/ سعود يوسف عياش	فبراير ١٩٨١
٣٩ـ ارتقاء الإنسان	ترجمة : د/ موفق شخاشيرو مراجعة : زهير الكرمي	مارس ١٩٨١
٤٠ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف : د/ مكارم الغمري	أبريل ١٩٨١
٤١ـ الشعر في السودان	تأليف : د/ عبده بدوي	مايو ١٩٨١
٤٢ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف : د/ علي خليفة الكواري	يونيو ١٩٨١
٤٣ـ الإسلام في الصين	تأليف : فهمي هويدي	يوليو ١٩٨١
٤٤ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف : د/ عبدالباسط عبدالمعطي	أغسطس ١٩٨١

٤٥ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار	سبتمبر ١٩٨١
٤٦ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف : د/ يوسف السيسي	أكتوبر ١٩٨١
٤٧ـ فكرة القانون	ترجمة : سليم الصويص مراجعة : سليم بسيسو	نوفمبر ١٩٨١
٤٨ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح	ديسمبر ١٩٨١
٤٩ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي	تأليف : صلاح الدين حافظ	يناير ١٩٨٢
٥٠ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف : د/ محمد عبدالسلام	فبراير ١٩٨٢
٥١ـ السينما في الوطن العربي	تأليف : جان ألكسان	مارس ١٩٨٢
٥٢ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف : د/ محمد الرميحي	أبريل ١٩٨٢
٥٣ـ البدائية	ترجمة : د/ محمد عصفور	مايو ١٩٨٢
٥٤ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف : د/ جليل أبو الحب	يونيو ١٩٨٢
٥٥ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة : شوقي جلال	يوليو ١٩٨٢
٥٦ـ الإدمان	تأليف : د/ عادل الدمرداش	أغسطس ١٩٨٢
٥٧ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف : د/ أسامة عبدالرحمن	سبتمبر ١٩٨٢
٥٨ـ الوجودية	ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح	أكتوبر ١٩٨٢
٥٩ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف : د/ انطونيوس كرم	نوفمبر ١٩٨٢
٦٠ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	ديسمبر ١٩٨٢
٦١ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	يناير ١٩٨٣
٦٢ـ حكمة الغرب	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	فبراير ١٩٨٣
٦٣ـ الإسلام والاقتصاد	تأليف : د/ عبدالهادي علي النجار	مارس ١٩٨٣
٦٤ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد	إبريل ١٩٨٣
٦٥ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبد الجليل	مايو ١٩٨٣
٦٦ـ الإسلام والشعر	تأليف : د/ سامي مكي العاني	يونيو ١٩٨٣
٦٧ـ بنو الإنسان	ترجمة : زهير الكرمي	يوليو ١٩٨٣
٦٨ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف : د/ محمد موفاكو	أغسطس ١٩٨٣
٦٩ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف : د/ عبدالله العمر	سبتمبر ١٩٨٣
٧٠ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) القسم االأول	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطيه محمود هنا	أكتوبر ١٩٨٣
٧١ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف : د/ عبدالمالك خلف التميمي	نوفمبر ١٩٨٣
٧٢ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٨٣

٧٣ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي	تأليف : د/ مجيد مسعود	ينـايـر ١٩٨٤
٧٤ـ مشاريع الاستيطان اليهودي	تأليف : أمين عبدالله محمود	فبرايـر ١٩٨٤
٧٥ـ التصوير والحياة	تأليف : د/ محمد نبهان سويلم	مـارس ١٩٨٤
٧٦ـ الموت في الفكر الغربي	ترجمة : كامل يوسف حسين مراجعة : د/ إمام عبدالفتاح	أبـريل ١٩٨٤
٧٧ـ الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا	تأليف : د/ أحمد عتمان	مـايـو ١٩٨٤
٧٨ـ قضاياالتبعية الإعلامية والثقافية	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	يـونيـو ١٩٨٤
٧٩ـ مفاهيم قرآنية	تأليف : د/ محمد أحمد خلف الله	يـوليـو ١٩٨٤
٨٠ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	أغسطس ١٩٨٤
٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر	تأليف : د/ جمال الدين سيد محمد	سبتمبر ١٩٨٤
٨٢ـ تشكيل العقل الحديث	ترجمة : شوقي جلال مراجعة : صدقي حطاب	أكتـوبـر ١٩٨٤
٨٣ـ البيولوجيا ومصير الإنسان	تأليف : د/ سعيد الحفار	نـوفمبر ١٩٨٤
٨٤ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية	تأليف : د/ رمزي زكي	ديسمبر ١٩٨٤
٨٥ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية	تأليف : د/ بدرية العوضي	ينـايـر ١٩٨٥
٨٦ـ الإنسان وعلم النفس	تأليف : د/ عبدالستار إبراهيم	فبرايـر ١٩٨٥
٨٧ـ في تراثنا العربي الإسلامي	تأليف : د/ توفيق الطويل	مـارس ١٩٨٥
٨٨ـ الميكروبات والإنسان	ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ عبدالرزاق العدواني، د/ سمير رضوان	أبـريل ١٩٨٥
٨٩ـ الإسلام وحقوق الإنسان	تأليف : د/ محمد عماره	مـايـو ١٩٨٥
٩٠ـ الغرب والعالم (القسم الأول)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا	يـونيـو ١٩٨٥
٩١ـ تربية اليسر وتخلف التنمية	تأليف : د/ عبدالعزيز الجلال	يـوليـو ١٩٨٥
٩٢ـ عقول المستقبل	ترجمة : د/ لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٥
٩٣ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	سبتمبر ١٩٨٥
٩٤ـ النظام الإعلامي الجديد	تأليف : د/ مصطفى المصمودي	أكتـوبـر ١٩٨٥

٩٥ ـ تغيّر العالم	تأليف : د/ أنور عبدالملك	نـــوفمبر ١٩٨٥
٩٦ ـ الصهيونية غير اليهودية	تأليف : ريجينا الشريف ترجمة : أحمد عبدالله عبدالعزيز	ديسمبر ١٩٨٥
٩٧ ـ الغرب والعالم (القسم الثاني)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا	ينـــايــر ١٩٨٦
٩٨ ـ قصة الأنثروبولوجيا	تأليف : د/ حسين فهيم	فبرايـــر ١٩٨٦
٩٩ ـ الأطفال مرآة المجتمع	تأليف : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	مـــارس ١٩٨٦
١٠٠ ـ الوراثة والإنسان	تأليف : د/ محمد علي الربيعي	أبـــريل ١٩٨٦
١٠١ ـ الأدب في البرازيل	تأليف : د/ شاكر مصطفى	مـــايـــو ١٩٨٦
١٠٢ ـ الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية	تأليف : د/ رشاد الشامي	يـــونيـــو ١٩٨٦
١٠٣ ـ التنمية في دول مجلس التعاون	تأليف د/ محمد توفيق صادق	يـــوليـــو ١٩٨٦
١٠٤ ـ العالم الثالث وتحديات البقاء	تأليف جاك لوب ترجمة : أحمد فؤاد بلبع	أغسطس ١٩٨٦
١٠٥ ـ المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي	تأليف : د/ إبراهيم عبد الله غلوم	سبتمبر ١٩٨٦
١٠٦ ـ «المتلاعبون بالعقول»	تأليف : هربرت . أ . شيللر ترجمة : عبدالسلام رضوان	أكتـــوبـــر ١٩٨٦
١٠٧ ـ الشركات عابرة القومية	تأليف : د/ محمد السيد سعيد	نـــوفمبر ١٩٨٦
١٠٨ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطية محمود هنا	ديسمبر ١٩٨٦
١٠٩ ـ العملية الإبداعية في فن التصوير	تأليف : د/ شاكر عبدالحميد	ينـــايـــر ١٩٨٧
١١٠ ـ مفاهيم نقدية	ترجمة : د/ محمد عصفور	فبرايـــر ١٩٨٧
١١١ ـ قلق الموت	تأليف : د/ أحمد محمد عبدالخالق	مـــارس ١٩٨٧
١١٢ ـ العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث	تأليف : د/ جون . ب . ديكنسون ترجمة : شعبة الترجمة باليونسكو	أبـــريل ١٩٨٧
١١٣ ـ الفكر التربوي العربي الحديث	تأليف : د/ سعيد إسماعيل علي	مـــايـــو ١٩٨٧
١١٤ ـ الرياضيات في حياتنا	ترجمة : د/ فاطمة عبدالقادر الما	يـــونيـــو ١٩٨٧

العنوان	المؤلف	التاريخ
١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف : د/ معن زيادة	يوليو ١٩٨٧
١١٦ ـ أدب أمريكا اللاتينية قضايا ومشكلات (القسم الأول)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى	أغسطس ١٩٨٧
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف : د/ أسامة الغزالي حرب	سبتمبر ١٩٨٧
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف : د/ رمزي زكي	أكتوبر ١٩٨٧
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف : د/ عبدالغفار مكاوي	نوفمبر ١٩٨٧
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف : د/ سوزانا ميلر ترجمة : د/ حسن عيسى مراجعة : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	ديسمبر ١٩٨٧
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف : د/ رياض رمضان العلمي	يناير ١٩٨٨
١٢٢ ـ أدب أمريكا اللاتينية (القسم الثاني)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى	فبراير ١٩٨٨
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف : د/ هادي نعمان الهيتي	مارس ١٩٨٨
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف : د/ دافيد . ف . شيهان ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	أبريل ١٩٨٨
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف : فرانسيس كريك ترجمة : د/ أحمد مستجير مراجعة : د/ عبد الحافظ حلمي	مايو ١٩٨٨
١٢٦ ـ اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف : د/ نايف خرما د/ علي حجاج	يونيو ١٩٨٨
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف: د/ إسماعيل إبراهيم درة	يوليو ١٩٨٨
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف : د/ محمد عبدالستار عثمان	أغسطس ١٩٨٨
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف: عبدالعزيز بن عبدالجليل	سبتمبر ١٩٨٨
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف : د/ زولت هارسيناي ريتشارد هتون ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : د/ مختار الظواهري	أكتوبر ١٩٨٨

العنوان	المؤلف / المترجم / المراجع	التاريخ
١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام	تأليف : د / أحمد سليم سعيدان	نوفمبر ١٩٨٨
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف : د / والتر رودني	ديسمبر ١٩٨٨
	ترجمة : د / أحمد القصير	
	مراجعة : د / إبراهيم عثمان	
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف : د / عبدالخالق عبدالله	يناير ١٩٨٩
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف : روبرت م . اغروس جورج ن . ستانسيو	فبراير ١٩٨٩
	ترجمة : د / كمال خلايلي	
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف : د / حسن نافعة	مارس ١٩٨٩
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف : إدوين رايشاور	أبريل ١٩٨٩
	ترجمة : ليلى الجبالي	
	مراجعة : شوقي جلال	
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف : د / معتز سيد عبدالله	مايو ١٩٨٩
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف : د / حسين فهيم	يونيو ١٩٨٩
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الاوروبي لأفريقيا	تأليف : عبدالله عبدالرزاق ابراهيم	يوليو ١٩٨٩
١٤٠ ـ الانسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)	تأليف : إريك فروم	أغسطس ١٩٨٩
	ترجمة : سعد زهران	
	مراجعة : د / لطفي فطيم	
١٤١ ـ الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)	تأليف : د / أحمد عتمان	سبتمبر ١٩٨٩
١٤٢ ـ مستقبلنا المشترك	إعداد : اللجنة العالمية للبيئة والتنمية	أكتوبر ١٩٨٩
	ترجمة : محمد كامل عارف	
	مراجعة : علي حسين حجاج	
١٤٣ ـ الريف في الرواية العربية	تأليف : د / محمد حسن عبدالله	نوفمبر ١٩٨٩
١٤٤ ـ الإبداع العام والخاص	تأليف : الكسندرو روشكا	ديسمبر ١٩٨٩
	ترجمة : د / غسان عبدالحي أبو فخر	
١٤٥ ـ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي	تأليف : د / جمعة سيد يوسف	يناير ١٩٩٠
١٤٦ ـ حياة الوعي الفني (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)	تأليف : غيورغي غانشف	فبراير ١٩٩٠
	ترجمة : د / نوفل نيوف	
	مراجعة : د / سعد مصلوح	
١٤٧ ـ الرأسمالية تجدد نفسها	تأليف : د / فؤاد مُرسي	مارس ١٩٩٠

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
١٤٨ ـ علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية	تأليف : ستيفن روز وآخرين	أبـريل ١٩٩٠
	ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي	
	مراجعة : د/ محمد عصفور	
١٤٩ ـ ماهية الحروب الصليبية	تأليف : د/ قاسم عبده قاسم	مـايـو ١٩٩٠
١٥٠ ـ حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي «الجوانب البيئية والتكنولوجية والسياسية»	(برنامج الأمم المتحدة للبيئة)	يـونيـو ١٩٩٠
	ترجمة : عبد السلام رضوان	
١٥١ ـ تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية	تأليف : د/ شوقي عبد القوي عثمان	يـوليـو ١٩٨٩
١٥٢ ـ التلوث مشكلة العصر	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	أغسطس ١٩٩٠

(ظهـر هـذا العـدد في أغسطس ١٩٩٠، وانقطعت السلسلة بسبب العـدوان الغـاشم، ثم استـؤنفت في شهـر سبتمبر ١٩٩١ بـالعـدد ١٥٣)

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
١٥٣ ـ الكويت والتنمية الثقافية العربية	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	سـبتمبر ١٩٩١
١٥٤ ـ النقطة المتحولة : أربعون عاما في استكشاف المسرح	تأليف : بيتر بروك	أكتـوبـر ١٩٩١
	ترجمة : فاروق عبدالقادر	
١٥٥ ـ مؤثرات عربية وإسلامية في الادب الروسي	تأليف : د/ مكارم الغمري	نـوفمبر ١٩٩١
١٥٦ ـ الفصامي : كيف نفهمه ونساعده، دليل للأسرة والأصدقاء	تأليف : سيلفانو آرتي	ديـسمبر ١٩٩١
	ترجمة : د/ عاطف أحمد	
١٥٧ ـ الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي	تأليف : د/ زينات البيطار	ينـايـر ١٩٩٢
١٥٨ ـ مستقبل النظام العربي بعد ازمة الخليج	تأليف : د/ محمد السيد سعيد	فبرايـر ١٩٩٢
١٥٩ ـ فكرة الزمان عبر التاريخ	ترجمة : فؤاد كامل عبدالعزيز	مـارس ١٩٩٢
	مراجعة : شوقي جلال	
١٦٠ ـ ارتقاء القيم (دراسة نفسية)	تأليف : د/ عبداللطيف محمد خليفة	أبـريل ١٩٩٢
١٦١ ـ أمراض الفقر (المشكلات الصحية في العالم الثالث)	تأليف : د/ فيليب عطية	مـايـو ١٩٩٢
١٦٢ ـ القومية في موسيقا القرن العشرين	تأليف : د/ سمحة الخولي	يـونيـو ١٩٩٢
١٦٣ ـ أسرار النوم	تأليف : الكسندر بوربلي	يـوليـو ١٩٩٢
	ترجمة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	
١٦٤ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص	تأليف : د/ صلاح فضل	أغسطس ١٩٩٢
١٦٥ ـ الفلسفة المعاصرة في أوربا	تأليف : إ.م. بوشنسكي	سـبتمبر ١٩٩٢
	ترجمة : د/ عزت قرني	

١٦٦ـ الأمومة: نمو العلاقات بين الطفل والأم	تأليف: د/ فايز قنطار	أكتوبر ١٩٩٢
١٦٧ـ تاريخ الدراسات العربية في فرنسا	تأليف د/ محمود المقداد	نوفمبر ١٩٩٢
١٦٨ ـ بنية الثورات العلمية	تأليف : توماس كون ترجمة : شوقي جلال	ديسمبر ١٩٩٢
١٦٩ ـ تاريخ الكتاب (القسم الاول)	تأليف : د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة : د/ محمد م. الأرناؤوط	يناير ١٩٩٣
١٧٠ ـ تاريخ الكتاب (القسم الثاني)	تأليف : د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة : د/ محمد م. الأرناؤوط	فبراير ١٩٩٣
١٧١ ـ الأدب الأفريقي	تأليف : د/ علي شلش	مارس ١٩٩٣
١٧٢ ـ الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله	تأليف: آلان بونيه ترجمة: د/ علي صبري فرغلي	أبريل ١٩٩٣
١٧٣ ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب	أشرف على التحرير جفري بارندر ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح إمام مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	مايو ١٩٩٣
١٧٤ ـ الهندسة الوراثية والأخلاق	تأليف: ناهدة البقصمي	يونيو ١٩٩٣
١٧٥ ـ سيكولوجية السعادة	تأليف : مايكل أرجايل ترجمة : د/ فيصل عبدالقادر يونس مراجعة : شوقي جلال	يوليو ١٩٩٣
١٧٦ ـ العبقرية والإبداع والقيادة	تأليف : دين كيث سايمنتن ترجمة : د/ شاكر عبدالحميد مراجعة : د/ محمد عصفور	أغسطس ١٩٩٣
١٧٧ ـ المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين	تأليف: د/ شكري محمد عياد	سبتمبر ١٩٩٣
١٧٨ ـ الكون	تأليف : د/ كارل ساغان ترجمة : نافع أيوب لبّس مراجعة : محمد كامل عارف	أكتوبر ١٩٩٣
١٧٩ ـ الصداقة (من منظور علم النفس)	تأليف: د/ أسامة سعد أبو سريع	نوفمبر ١٩٩٣
١٨٠ ـ العلاج السلوكي للطفل أساليبه ونماذج من حالاته	تأليف: د/ عبد الستار إبراهيم د/ عبدالعزيز الدخيل د/ رضوى إبراهيم	ديسمبر ١٩٩٣

العنوان	المؤلف	التاريخ
١٨١ـ الأدب الالماني في نصف قرن	تأليف : د/ عبدالرحمن بدوي	ينـــايـــر ١٩٩٤
١٨٢ـ الشفاهية والكتابية	تأليف: والتر ج. أونج ترجمة : د. حسن البنا عزالدين مراجعة : د. محمد عصفور	فبرايـــــر ١٩٩٤
١٨٣ ـ الطاغية	تأليف : د. إمام عبدالفتاح إمام	مـــــارس ١٩٩٤
١٨٤ ـ العرب وعصر المعلومات	تأليف : د. نبيل علي	أبــــريل ١٩٩٤
١٨٥ ـ عندما تغير العالم	تأليف: جيمس بيرك ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال	مـــايـــو ١٩٩٤



سلسلة عالم المعرفة

عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير عام ١٩٧٨ .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارىء بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفاً وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الافكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية : اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات .

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة .

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) والدراسات التكنولوجية . أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر

غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة عالم المعرفة على ان تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على أن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته، وفي حالة الترجمة ترسل صفحة الغلاف والمحتويات، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل خمسة عشر فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي أو تسعمائة دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف ومائتا دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتياً مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة و المترجمة ـ من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة .



الاشتراك السنوي: وهو مقصور على الفئات التالية:

● المؤسسات والهيئات داخل الكويت	١٠	دنانير كويتية
● المؤسسات والهيئات في الوطن العربي	١٢	ديناراً كويتيا
● المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي	٨٠	دولارا أمريكيا
● الأفراد خارج الوطن العربي	٤٠	دولارا أميركيا

الاشتراكات:

ترسل باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص . ب : ٢٣٩٩٦ الصفاة/ الكويت ـ 13100

برقيا : ثقف ـ تلكس : ٤٤٥٥٤ TLX. NO. 44554 NCCAL

فاكسميلي : ٤٨٧٣٦٩٤

طبع من هذا الكتاب أربعون ألف نسخة

مطابع السياسة - الكويت

هـذا الكتاب

لقد كان مسعى الصهيونية السياسيـة الرئيسي هو إقامة مجتمع يهودي معـاصر، متخلص من كـل قيـود إرث مجتمع «الطـائفـة اليهـوديـة» في الشتات اليهودي على امتـداد قرون طويلة، مجتمع تحكمه عقليـة جديدة تجدد الحيـاة اليهـودية وفـق الروح العصريـة، ومتحـرر من قيـود الماضي والإرث التقليدي.

ومن هنـا فإن التحـديث والعلمانية كـانـا بمثـابة «يـوتـوبيـا» بالنسبـة للصهيونيين السياسيين، ومن هنا أيضا كان ذلك التوتر والصراع المتواصل في مجالات الحياة المختلفـة، اعتبارا من فترة «الهسكالاه» (التنويـر اليهودي في القرن الثـامن عشر)، وفترة «الاستيطـان الصهيوني»، وفي فترة الـدولة، بين الدينيين والعلمانيين في المجـالات المتصلة بـالدين. ومعنى وجـود هذا الصراع أنه لا «اليوتـوبيون»الدينيون نجحـوا في إعادة الوحدة القـومية بين اليهود عن طريق إعـلاء شأن الدين، ولا «اليوتوبيـون» العلمانيون نجحوا في القضاء تماما على تـدخل الحاخامات ومحاولة فـرض الطابع الديني على «الطائفـة اليهوديـة» المستحدثـة في إسرائيل. إنها قصة قـديمة جـديدة، سنتـابع فصـولها في دولـة إسرائيل عبر هـذه الدراسـة التي تتنـاول القـوى الدينية في إسرائيل، أو «دولة الحاخامـات»، بتنوعاتها ومواقفها وصراعاتها وأدوارها داخل المجتمع والقرار السياسي في إسرائيل.

سعر النسخة

الكويت	٧٥٠ فلسا	ليبيا	دينار واحد	البحرين	د
السعودية	١٢ ريالا	المغرب	١٥ درهما	قطر	٠
الأردن	دينار واحد	تونس	دينار ونصف	عمان	ر
سوريا	٥٠ ليرة	الجزائر	٢٠ دينارا	الإمارات المتحدة	٠
لبنان	٢٠٠٠ ليرة	مصر	جنيهان		